البوطي: مقولات في السِّلم والحرب والحكم والمعارضة

هشام عليوان*

مقدمة

إنّ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (1929–2013م) الكردي الأصل، من أشهر علماء سوريا ودعاتها. هاجر مع والده مُلاّ رمضان (1888–1990م) إلى دمشق عام 1933م من قريته جيلكا التابعة لجزيرة ابن عمر المعروفة بجزيرة بوطان، والتي تقع على ضفاف نهر دجلة عند نقطة التلاقي بين حدود سوريا والعراق وتركيا، إثر هيمنة العلمانية الأتاتوركية على أنقاض الدولة العثمانية، فسكن في حيّ الأكراد (ركن الدِّين) على سفح جبل قاسيون. التحق بمدرسة ابتدائية في منطقة ساروجة بدمشق، لكن لوالده ملاّ رمضان الدور الأول في تلقينه دروس العقيدة والسيرة والنحو والصرف في سنّ مبكرة. ثم تلقّى العلومَ في معهد التوجيه الإسلامي لدى الشيخ حسن حبنّكة الميداني (1908–1978م)، بجامع منجك في حيّ الجزماتية بالميدان لفترة ست سنوات أي حتى العام 1953م. وفي عام 1954م سافر إلى القاهرة حيث حصل على شهادة الإجازة في الشريعة من جامعة الأزهر عام 1955م، ثم على دبلوم التربية من كلية اللغة العربية في الجامعة ذاتها عام 1956م. ودرّس مادة التربية الإسلامية في حمص عام 1958م، قبل أن يعيَّن مُعيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق عام 1960م. نال

---

* باحث في الفكر السياسي الإسلامي.

درجة الدكتوراه من كلية القانون والشريعة بجامعة الأزهر عام 1965م، في أصول الشريعة الإسلامية عن أطروحته "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية" برتبة ممتاز مع التوصية بطباعتها على نفقة الجامعة وتبادلها مع الجامعات الأخرى. ترقّى أكاديمياً حتى أصبح عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق عام 1977م ثم رئيساً لقسم العقيدة والأديان، وبقي محاضراً متعاقداً بعد تقاعده عام 1993م وإلى حين وفاته[1].

هو صوفي النزعة لكنه رفض كوالده شطحات المتصوّفة، متحفّظ عن السياسة وأهلها بنصيحة من والده، لكنه بعد وفاة الملاّ رمضان انخرط في الشأن العام عبر تصدّيه للإسلاميين المعارضين وتبريره لشرعية الحاكم. وعُرف قبل ذاك وبعده، بجدالاته الطويلة مع التيار السلفي لا سيما أبرز رموزه في سوريا الشيخ المحدِّث ناصر الدِّين الألباني (1914–1999م)، وبردوده الحادّة على آراء حزب التحرير ومؤسّسه القاضي تقي الدِّين النبهاني (1914–1977م). وجاء كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) عام 1993م ليضمّ زبدة آرائه المناهضة للتيارات الإسلامية عامة والجهادية منها خاصة، بينما يغلب الطابع الدعوي على مؤلفاته الكثيرة، ويظهر ميله إلى علوم الآلة والمنطق خاصة – وقد تلقّاها عن والده مُلاّ رمضان – في جدالاته المتنوعة مع الإسلاميين والعلمانيين، وتُعتبر أطروحته الأصولية (ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية) من أجود ما كتبه.

لقد اشتُهر البوطي لسنوات طويلة بمعاركه الكلامية مع الإسلاميين والعلمانيين على حدٍّ سواء، فانتقدهم بشدة وردّوا عليه بالقسوة ذاتها[2]، ورغم أنه منسوب إلى التقليد الفقهي المحافظ إلا أنه خرج بآراء مغايرة في حالات معينة لا سيما في أبواب الجهاد، محاولاً الترجيح بين آراء المذاهب

(1) انظر: نبذة عن حياة العلاّمة الإمام الشهيد محمد سعيد رمضان البوطي، موقع نسيم الشام، www.naseemalsham.com

(2) انظر: كتاب الشيخ ناصر الدِّين الألباني، دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الردّ على جهالات الدكتور البوطي في كتابه فقه السيرة، مؤسسة ومكتبة الخافقين، دمشق، 1397هـ، وكتاب الدكتور عبد الرزاق عيد، سدنة هياكل الوهم نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003.

السنّية المختلفة، مجتهداً في تطبيق الأصول على الفروع، فأخطأ وأصاب كما هو حال كلّ مجتهد.

أما موقعه من النظام الحاكم وموقفه منه فكان ما جلب عليه الانتقادات من مريديه وخصومه على السواء، فهو صار مقرّباً من الرئيس الراحل حافظ الأسد لا سيما في العشرية الأخيرة من حياته، واستمرّ ذلك بتفاوت مع نجله الرئيس بشار الأسد. ومع انطلاق الحراك الشعبي من درعا في آذار (مارس) 2011م، لينتشر في كلّ أنحاء سوريا، تشبّث بمواقفه ذاتها من المعارضة السياسية عامة ومن الجماعات الإسلامية خاصة، مع تنزيل الأحكام الفقهية على الحوادث طبقاً لقراءته النمطية للواقع السياسي، والتي هي متطابقة مع ما يراه النظام، خلافاً لعلماء آخرين آثروا الصمت أو الانخراط في سلك المعارضة، إلى أن قضى اغتيالاً في مسجد الإيمان بدمشق في 21 آذار (مارس) 2013م.

واخترتُ كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) ليكون المصدر الرئيسي لهذا البحث، مع الاستفادة من كتابات أخرى للبوطي ومن خُطَبه وفتاويه التي تؤرّخ مواقفه الأخيرة من الحراك الشعبي في سوريا، وذلك لما يحويه الكتاب المذكور وسواه من استنتاجات ومقايسات ومصطلحات مثيرة للجدل، وهي بمجملها قمينة بتظهير العقل السياسي للبوطي، إن صحّ التعبير، وهي كفيلة استطراداً بفهم مواقف البوطي بشكل أفضل، عبر استدعاء اجتهاداته الفكرية، حتى وإن كان يؤكد بأن ما في الكتاب موضوع البحث ليس اجتهاداً شخصياً، وأنه كان متبِّعاً في المسائل المثارة لا مبتعداً عن جمهور الفقهاء على حدّ قوله، وهو ما سنحاول البرهنة على خلافه في هذه المقاربة المشفوعة بمقارنات لا غنى عنها سواء مع آراء سابقة له، أو مع تقريرات من سبقه من علماء بارزين تناولوا موضوع الجهاد تفصيلاً، حتى ليبدو فعلاً أنّ البوطي متبّع حقاً لكن في حدود معينة، بينما تبدو اجتهاداته غير متوافقة عموماً مع ما يراه جمهور الفقهاء، فضلاً عن أنّ آراءه في الموضوع نفسه يعتريها التناقض والاضطراب.

ويفترض البحث أنّ البوطي مع تمكّنه في العلوم الإسلامية المختلفة

وتخصّصه في أصول الفقه تحديداً، والتزامه بالمنهج الفقهي التقليدي إلا أنه وفي أبواب الجهاد خاصة خالف جمهور الفقهاء في مسائل عدة، من حيث يؤكّد أنه لا يخرج عن آرائهم، متابِعاً الدكتورَ وهبة الزحيلي فيما ذهب إليه في أطروحته (آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة)(3) دون أن يذكره في كتابه الإشكالي (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟)، فجاءت آراؤه متناقضة مع ما ذكره قبلاً في كتابه (فقه السيرة)(4)، وجاريةً في الاتجاه نفسه الذي ذهب إليه الزحيلي تأييداً لفكرة أنّ الجهاد لا يكون إلا ردّاً على عدوان قائم على دار الإسلام، وبأبعد من الزحيلي نفسه، بحيث اقترب أكثر من تقييد الجهاد بشروط الواقع السياسي وظروفه. ولم يكتفِ بذلك، بل انطلق مما سبق ليتعامل مع الحاكم المستبدّ المعاصر وكأنه الحاكم المسلم العادل المستوفي لشرائط البيعة والمستحق الطاعة من الرعية، فيصبح الجهاد القتالي بعهدة هذا الحاكم، ويصبح الخارجون عليه محاربين عملاء، لا بغاةً متأوّلين على الأقل.

أما المنهج الذي اتبعناه في هذا البحث، فهو تفكيك النص وكشف مفارقاته الداخلية من جهة، وعقد المقارنة فيما بين آراء البوطي والزحيلي في المسائل المطروحة من جهة أخرى، مع العودة إلى آراء المذاهب الأربعة في كتبها المعتمدة.

---

(3) توجد قرائن عدة على تأثر البوطي بالزحيلي في كتابه الصادر لأول مرة عام 1963م وفي مواضع مختلفة حتى إنه يوافقه في مسائل رجّحها الزحيلي بعد استعراض مختلف الآراء والأدلة، ومن أبرزها الانطلاق من كون الحرابة علة شرعية لجهاد الكفار مع جعلها مرادفة للعدوان لإثبات أنّ لا مبادأة بالجهاد لنشر الإسلام رغم اتفاق فقهاء المذاهب الأربعة على خلاف ذلك. ثم إن البوطي وفقاً لرأيه الأول في (فقه السيرة) ينتقد كل من يقول بدفاعية الجهاد لا هجوميته، ومنهم الزحيلي ضمناً، ثم يعود ليتقارب مع الزحيلي في كتابه (الجهاد في الإسلام) دون أن يتطابق معه، وهو ما سنشير إليه تباعاً.

(4) صدرت الطبعة الأولى لكتابه (فقه السيرة) عام 1972، فيما صدر كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) عام 1993، والطبعة التي بين يدي البحث من فقه السيرة هي الطبعة العاشرة الصادرة عام 1991، بحيث يظهر رأيان متناقضان في الكتابين المذكورين في مسألة الجهاد، وأحدهما ينسخ الآخر، لكن البوطي لا يصرّح بتراجعه عن الرأي الأول، ولا إمكانية للجمع بين الرأيين إلا بتعسّف.

وينقسم البحث إلى أربعة مطالب نتناول فيها مفهوم الجهاد لدى البوطي ومشروعيته وعلّته ومدى انطباق مفهوم الجهاد شرعاً على أفعال الجماعات الإسلامية المعاصرة، ورؤيته عن الحكم والمعارضة، وذلك حسب ما فهمه البوطي من نصوص فقهاء المذاهب الأربعة، مرجّحاً بينها، ومجتهداً فيها، مع التدقيق في معاني تلك النصوص ومقاصد أصحابها بحسب سياقات اللفظ والمعنى، حيث نميّز فيها بين آراء البوطي خاصة وبينها وآراء الزحيلي، ومدى انطباقهما أو انطباق رأي البوطي تحديداً – حيث تقتضي الحاجة – مع ما ذهب إليه جمهور الفقهاء.

المطلب الأول: مفهوم الجهاد ومشروعيته

يراجعُ البوطي مصطلح الجهاد وما يدلّ عليه شرعاً ويحدّد له غاية تختلف عما تعارف عليه الفقهاء، وذلك لتعزيز مقولة إنّ الدعوة هي الأصل وإنّ الجهاد هو الفرع، ومن ثَمّ لتضييق مجاله قدر الإمكان، وليكون القتال بعد ذلك تابعاً لمقتضيات الدعوة السلمية وخاضعاً لمبدأ الحرية الدينية في المجتمع وفي الدولة، متجاوزاً كما حال الزحيلي مسألة التفريق التقليدي بين حرب دفاعية وأخرى هجومية، فما عنده إلا جهاد واحد متّسق بنوعيه الدعوي والقتالي. والجهاد القتالي هو دائماً لردّ العدوان فيكون دفاعاً أو هجوماً وقائياً على سبيل الدفاع عن النفس من خطر محدق. وقد شُرع الجهاد القتالي بحسب البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) للدفاع عن الدولة الإسلامية القائمة وليس لإقامتها، بخلاف ما قرّره في كتابه الآخر (فقه السيرة). فكيف يعرّف الفقهاء مصطلح الجهاد وما هو تعريف البوطي؟ وما آثار هذا التعريف على رؤية البوطي لمشروعية الجهاد والباعث عليه بالمقارنة مع جمهور الفقهاء؟

أولاً: مفهوم الجهاد

إنّ كلمة الجهاد هي مصدر جاهد جهاداً ومجاهدة، وجاهَدَ: فاعَلَ من جهد: إذا بالغ في قتل عدوه وغيره، وهو في الشرع قتال الكفار خاصة كما

يقول البعلي الحنبلي[5]. والجهاد هو دعوة الكفار إلى الدِّين الحق، وقتالهم إن لم يقبلوا على حدّ تعبير ابن الهمام الحنفي[6]، فيما يقول ابن رشد (الجدّ) المالكي إنّ الجهاد مأخوذ من الجَهْد وهو التعب، فمعنى الجهاد في سبيل الله المبالغة في إتعاب الأنفس في ذات الله، وإعلاء كلمته التي جعلها الله طريقاً إلى الجنة وسبيلاً إليها، قال الله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾ [الحج: 78] وينقسم الجهاد بحسب ابن رشد على أربعة أقسام هي جهاد القلب وجهاد باللسان وجهاد باليد وجهاد بالسيف، فجهاد القلب جهاد الشيطان ومجاهدة النفس عن الشهوات المحرّمات، وجهاد اللسان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ذلك ما أمر الله به نبيه ﷺ من جهاد المنافقين لأنه عزّ وجلّ قال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [التوبة: 73]، فجاهد ﷺ الكفار بالسيف وجاهد المنافقين باللسان، لأن الله تعالى نهاه أن يُعمل عِلمَه فيهم، فيُقيم الحدود عليهم لئلا يُتَحدَّث عنه أنه يقتل أصحابه على ما رُوي عنه ﷺ، وكذلك جاهد ﷺ المشركين قبل أن يؤمَر بقتالهم، بالقول خاصة. أما جهاد اليد فهو زجر ذوي الأمر أهل المناكر عن المناكر والأباطيل والمعاصي المحرمات وعن تعطيل الفرائض الموجبات بالأدب والضرب على ما يؤدي إليه الاجتهاد في ذلك، ومن ذلك إقامتهم الحدود [...] وجهاد السيف هو قتال المشركين على الدِّين. ويلخّص ابن رشد المعنى الاصطلاحي للجهاد بقوله: "فكل من أتعب نفسه في ذات الله فقد جاهد في سبيله إلا أنّ الجهاد في سبيل الله إذا أُطلق [أي إذا قيل الجهاد دون إضافته إلى شيء] فلا يقع بإطلاقه إلا على مجاهدة الكفار بالسيف حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون[7].

(5) شرح المقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل لابن قدامة المقدسي، وعليه المطلع على أبواب المقنع، لابن أبي الفتح البعلي الحنبلي، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص564.

(6) ابن الهمام الحنفي، فتح القدير، ج4، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط1، 1316هـ، ص277.

(7) ابن رشد (الجدّ)، المقدمات الممهّدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، تحقيق د. محمد حجي، ج1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988م، ص342.

لكن وجوب الجهاد هو وجوب الوسائل لا المقاصد، إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصود، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد كما يقول الشربيني الشافعي[8]. وإذا كان شرط الحرب هو بلوغ الدعوة باتفاق [الفقهاء] أي لا يجوز حرابتهم [أي قتال الكفار] حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة كما قال ابن رشد (الحفيد) المالكي[9]، فقد اتفق الفقهاء على جواز مهادنة العدو سواء بعهد وجزية أو لا، لكن منهم من أجازها دون سبب إذا رأى الإمام مصلحة فيها، فيما أجازها مالك والشافعي وأبو حنيفة عند الضرورة، بل أجاز الأوزاعي أن يصالح الإمامُ الكفارَ على شيء يدفعه المسلمون إليهم[10]. وهو ما قد ينطبق غالباً على حال المسلمين من ضعف وتفرّق، فلا يعود من داعٍ للتأويل لنفي المبادأة بالقتال أو ما يسمى فقهاً بجهاد الطلب وقد انعدمت الوسائل، وما دام الحاكم هو من يقدّر المصلحة.

لكن البوطي وفي سياق نفي القتال قبل طروء عدوان أو ظهور دلائله، يستخدم مصطلح الجهاد القتالي تمييزاً له عما يسمّيه الجهاد بالدعوة. ويستند في دعواه إلى معاني الجهاد والمجاهدة التي وردت في سور مكية عدة قبل الإذن للمؤمنين بقتال المشركين، وفيها معنى الصبر على نشر الحق والصبر على الأذى، لينفي القول بـ"أنّ الجهاد الذي هو جزء أصيل من أحكام الإسلام وشرائعه، إنما شُرع بعد هجرة رسول الله ﷺ إلى المدينة، فلم يكن للجهاد قبل ذلك حُكْمٌ ولا ذِكْر"، إذ ما دام الجهاد نوعين، وقد سبقت الدعوةُ القتال، "فالعهد المكي من حياة رسول الله ﷺ حفل بالجهاد كما حفل به العهد المدني"[11]، أي أنّ الجهاد كما يعرّفه البوطي شُرع أول

(8) الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، على متن منهاج الطالبين للإمام أبي زكريا يحي بن شرف النووي الأنصاري، عناية محمد خليل عيتاني، ج4، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1997، ص277.

(9) ابن رشد، بداية المجتهد، ج1، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، د.ت، ص308.

(10) المصدر نفسه، ص308–309.

(11) البوطي، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط1، 1993، ص19.

مرة في مكة لا في المدينة. لكن وبما أنه استقرّ في أذهان كثير من الناس انحصار الجهاد في معناه القتالي، وبما أنّ مقاتلة المشركين شُرعت بعد استقرار رسول الله ﷺ في المدينة، ظنّوا أنّ الجهاد عموماً إنما شُرع بعد الهجرة. ولقد أدى هذا التصوّر حسب البوطي إلى إزالة سمة الجهاد عن كثير من أنواعه، بل عن أهمها، إذ لا شك حسب رأيه "أنّ أهم أنواع الجهاد هو ذاك الذي استقرّ وجوده مع فجر الدعوة الإسلامية في مكة المكرمة، فكان أساساً لما تفرّع عنه بعد ذلك، من جرّاء عوارض الظروف والأحوال"[12]. ويقول إنّ ما يفوت جُلَّ المسلمين معرفتُه هو أنّ الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى كُلٌّ لا يتجزأ، متكاملٌ يأخذ بعضه بِحُجُزِ بعض، ولا يتأتّى فصل جزء منه عن الأجزاء الأخرى. فالجهاد القتالي جزءٌ من الجهاد الكليّ الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، ولا يستقيم نهوض الأمة بهذا الجزء إلا إذا تكامل نهوضها بكليّ معنى الجهاد الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، منذ فجر البعثة النبوية أي قبل أن يهاجر النبي ﷺ من مكة إلى المدينة. فالأمر بالجهاد كان يتنزّل بين الحين والآخر على المسلمين من خلال الوحي الرباني من مثل قول الله عز وجل: ﴿وَٱلَّذِينَ جَـٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾ [العنكبوت: 69] وقوله عز وجل: ﴿وَجَـٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾ [الحجّ: 78]، مع أنّ الجهاد القتالي لم يكن مشروعاً بعد. وعليه، فإنّ البوطي يرى أنّ تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه بالحوار والإقناع هو منطلق الجهاد الإسلامي وأساسه ومصدر تفرّعاته وأنواعه[13].

ويختلف تحديد البوطي للجهاد وغايته في (فقه السيرة) أولاً عن تحديده إياها في كتاب (الجهاد في الإسلام) لاحقاً، ففي الأول يعرّف الجهاد بأنه "بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة المجتمع الإسلامي، وبذل الجهد بالقتال نوع من أنواعه، وأما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية الصحيحة"[14]. أما في الكتاب الثاني فيرى البوطي

(12) المصدر نفسه، ص20.
(13) المصدر نفسه، ص42.
(14) البوطي، فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط10، 1991، ص185.

أنّ الجهاد القتالي لم يُشرع من أجل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل الرسول ﷺ في سبيل بناء دولة إسلامية أو إيجاد حشد من المسلمين تتألّف منهم تلك الدولة، ويتحقّق بهم نظامها، وإنما قاتل بعدما منحه الله كلّ ذلك، حراسةً له ودفاعاً عنه[15]. وشُرع القتال بعد الهجرة لأن الدعوة أصبحت مكلوءة بحماية دولة ورئيس مسؤول عنها، فهو يملك نظاماً سليماً فيما كانت (الدعوة) من قبل بيد أفراد لا تجمعهم جامعة دولة ولا ينطلقون في أرض يملكونها ولا يرعاهم إمام ذو مسؤولية سياسية[16].

أما الجهاد فهو مشروع وواجب ضد كلّ من يتربّص بأيّ أرض إسلامية مما يسميه علماء الشريعة الإسلامية دار الإسلام. ويضيف: "إذا ثبت هذا الحق، يظلّ سلطان المسلمين مهيمناً عليه إلى يوم القيامة، أي فإنها تظلّ تسمى دار إسلام، مهما اغتصبها أو احتلها المعتدون، وثمرة هذا الحكم أنّ على المسلمين من أهل تلك الدار وغيرها أن يستمروا في مقاتلة المحتلين والمغتصبين ما وسعهم ذلك"[17]، ومن المعلوم أنّ هذا لا يختصّ بفلسطين كأرض إسلامية محتلة، وإنما يتعدّاه إلى أراضٍ إسلامية أخرى، ثبتت فيها صفة دار الإسلام لقرون متطاولة قبل احتلالها. كذلك الجهاد واجب حسب رأي البوطي ضد كلّ من يسعى إلى تقويض دولة من هذه الدول الإسلامية، مهما كانت مقصّرة في تطبيق مبادئ الإسلام وأحكامه، ما دامت داخلة بدخول قادتها ومعظم سكانها في حوزة الإسلام، لا سيما إذا كان العدوان آتياً من جهةٍ تتربّص بالإسلام وأهله، كالدول الاستعمارية اليوم[18]، وفي هذه إشارة ضمنية إلى المعارضات الإسلامية للأنظمة السياسية القائمة، متهماً إياها بأنها – أدركت ذلك أم لا – أدوات القوى الاستعمارية بهدف تقويض استقرار الدول الإسلامية. وباختصار، إذا كان الخروج على الحاكم الظالم غير جائز[19]، إلا أنّ الجهاد ضد الخارجين عليه واجب.

(15) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص197.
(16) المصدر نفسه، ص25.
(17) المصدر نفسه، ص196–197.
(18) المصدر نفسه، ص198.
(19) المصدر نفسه، ص153.

ثانياً: مشروعية الجهاد

لقد اتفق جمهور الفقهاء على تدرّج مشروعية الجهاد في الإسلام وصولاً إلى مبادأة الكفار بالقتال ما لم يكن عهدٌ وجزيةٌ بينهم وبين المسلمين. ويقول الشربيني الشافعي في مغني المحتاج إنّ الرسول ﷺ كان قبل الهجرة ممنوعاً أول الإسلام من قتال الكفار مأموراً بالصبر على الأذى. وبعد الهجرة إلى المدينة، أُمر به إذا ابتُدئ به، أي إذا بدأ الكفار بالقتال، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾ [البقرة: 187] ثم أُبيح له ابتداؤه، أي البدء بقتال الكفار في غير الأشهر الحُرُم بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ الآية [التوبة: 5]، ثم أُمر به [أي بالقتال] من غير تقييد شرط ولا زمان بقوله تعالى: ﴿وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ﴾ [البقرة: 191]. وقد يكون الجهاد فرض عين على كلّ مسلم إن أحاط عدوٌّ بالمسلمين كالأحزاب من الكفار في غزوة الخندق والذين تحزّبوا حول المدينة فإنه مقتضٍ لتعيّن جهاد المسلمين. أما إن كان الكفار ببلادهم مستقرّين بها غير قاصدين شيئاً من بلاد المسلمين فجهادهم فرض كفاية، أي إن قام به بعض المسلمين سقط عن الباقين، وإن لم يقم أحد به أَثِم الجميع، وهو ما سار عليه الخلفاء الراشدون. ويحصل فرض الكفاية بأن يشحن الإمام الثغورَ بمكافئين للكفار مع إحكام الحصون والخنادق وتقليد الأمراء أو بأن يدخل الإمام أو نائبه دار الكفر بالجيوش لقتالهم[20].

ويقول البابرتي الحنفي في شرح العناية على الهداية إنّ قتال الكفار واجب وإن لم يبدؤوا [أي بالقتال]، للعمومات الواردة في ذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [التوبة: 5] و﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾ [الأنفال: 11] و﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ﴾ [البقرة: 549] وغيرها فإن قيل العمومات معارَضة بقوله تعالى: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡ﴾ [البقرة: 191] فإنه يدلّ على أنّ قتال الكفار إنما يجب إذا بُدئوا بالقتال، أُجيب بأنه منسوخ، وبيانه أنّ رسول الله ﷺ كان في الابتداء مأموراً بالصفح والإعراض عن المشركين بقوله: ﴿فَٱصۡفَحِ

(20) الشربيني، مغني المحتاج، ج4، مصدر سابق، ص276–277.

ﭐلصَّفۡحَ ﭐلۡجَمِيلَ﴾ [الحجر: 85] و﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ﭐلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الحجر: 94]، ثم أُمر بالدعاء إلى الدِّين بالموعظة والمجادلة بالأحسن بقوله: ﴿ﭐدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِﭑلۡحِكۡمَةِ وَﭐلۡمَوۡعِظَةِ﴾ [النحل: 125]، ثم أُذن بالقتال إذا كانت البداءة منهم بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ﴾ [الحج: 39] وبقوله: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَﭑقۡتُلُوهُمۡۗ﴾ [البقرة: 191]، ثم أُمر بالقتال ابتداء في بعض الأزمان بقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ﭐنسَلَخَ ﭐلۡأَشۡهُرُ ﭐلۡحُرُمُ فَﭑقۡتُلُواْ ﭐلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ [التوبة: 5]، ثم أُمر بالبداءة بالقتال مطلقاً في الأزمان كلها وفي الأماكن بأسرها فقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ [الأنفال: 11] و﴿قَٰتِلُواْ ﭐلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِﭑللَّهِ وَلَا بِﭑلۡيَوۡمِ ﭐلۡأٓخِرِ﴾ [التوبة: 29].

ويتناول البوطي في (فقه السيرة) تدرّج حكم الجهاد في الإسلام بما يتوافق بالمعنى العام مع جمهور الفقهاء إذ "كان الجهاد في صدر الإسلام مقتصراً على الدعوة السلمية مع الصمود في سبيلها للمحن والشدائد، ثم شُرع إلى جانبها – مع بدء الهجرة – القتال الدفاعي، أي ردّ كلّ قوة بمثلها. ثم شُرع بعد ذلك قتالُ كلِّ من وقف عقبةً في طريق إقامة المجتمع الإسلامي، على أن لا يُقبل من الملاحدة والوثنيين والمشركين إلا الإسلام، وذلك لعدم إمكان الانسجام بين المجتمع الإسلامي الصحيح وما هم عليه من الإلحاد والوثنية. أما أهل الكتاب فيكفي خضوعهم للمجتمع الإسلامي وانضوائهم في دولته على أن يدفعوا ما يُسمّى الجزية مكان ما يدفعه المسلمون من الزكاة". ثم يرى البوطي أنه عند هذه المرحلة الأخيرة، استقرّ حكم الجهاد في الإسلام، وهذا هو واجب المسلمين في كل عصر إذا توافرت لديهم القوة والعدّة اللازمة، وعن هذه المرحلة يقول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ﭐلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ﭐلۡكُفَّارِ وَلۡيَجِدُواْ فِيكُمۡ غِلۡظَةٗۚ وَﭐعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ﭐللَّهَ مَعَ ﭐلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 123]. ويستنتج بعد ذلك أنه "لا معنى لتقسيم الجهاد في سبيل الله إلى حرب دفاعية وأخرى هجومية، إذ مناط شرعة الجهاد ليس الدفاع لذاته ولا الهجوم لذاته. إنما مناطه الحاجة إلى إقامة المجتمع الإسلامي بكل ما يتطلّبه من النُّظُم والمبادئ الإسلامية، ولا عبرة بعد ذلك بكونه جاء هجوماً أو دفاعاً"[21].

(21) انظر: فتح القدير، ج4، مصدر سابق، ص282، وورد المعنى نفسه في المقدمات

ويتناول البوطي في الكتاب ذاته آية السيف الواردة في سورة التوبة أو براءة، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: 5]، فيقول: إنّ هذه الآيات الواضحة القاطعة لم تُبقِ في الذهن أيّ مجال لتصوّر ما يسمى بالحرب الدفاعية أساساً لمعنى الجهاد في الإسلام، كما يزعم المستشرقون، فسورة براءة من أواخر ما نزل من القرآن، وأحكامها – وأكثرها متعلّق بالجهاد – مستقرة باقية، ولا داعي للقول إنّ هذه الآيات نسخت ما قبلها من الآيات التي تقرّر الجهاد الدفاعي، لأن الجهاد في أصل مشروعيته غير ناظر إلى هجوم ولا إلى دفاع، إنما هو يستهدف إعلاء كلمة الله تعالى، وإشادة صرح المجتمع الإسلامي السليم وإقامة دولة الله في الأرض، أياً كانت الوسيلة المتعيّنة إلى ذلك، فقد تكون الوسيلة لظرفٍ ما، المسالمة وبث النصيحة والتعليم والإرشاد، وعندئذ لا يُفسَّر الجهاد إلا بذلك، وقد تكون لظرفٍ آخر، الحرب الدفاعية مع النصح والإرشاد والتوجيه، فهذا هو الجهاد المشروع حينئذ، وقد تكون الوسيلة المتعيّنة لظروف أخرى هي الحرب الهجومية، فهي حينئذ ذروة الجهاد وأشرفه. والحاكم المسلم المتبصّر الواعي المخلص لله ورسوله ولعامة المسلمين، هو الذي يقدّر الظرف ويعيّن الوسيلة، ما يعني أنّ جميع هذه الوسائل الثلاث مشروعة في تحقيق الجهاد على أن لا يُطبّق منها إلا ما تقتضيه المصلحة الآنية التي يقدّرها الحاكم، وتبادل التطبيق ليس من النسخ في شيء[22].

ويقول البوطي في (فقه السيرة) أيضاً إنّ محترفي الغزو الفكري حصروا كلّ همّهم في مشروعية الجهاد لأنه أخطر ركن من أركان الإسلام في نظر أعدائه، وهم يدركون أنّ هذا الركن إذا استيقظ في نفوس المسلمين في أيّ عصر فلن تقف أيّ قوة في وجه الدفع الإسلامي، لذا رأوا أن يكون

الملهمات لابن رشد (الجد)، ج1، مصدر سابق، ص344–346، أما ابن رشد (الحفيد) فيذكر أن الإمام مالك قال بعدم جواز ابتداء الحبشة بالقتال لما روى من حديث النبي عليه الصلاة والسلام: "ذروا الحبشة ما وذرتكم"، بداية المجتهد، ج1، مصدر سابق، ص304.

(22) البوطي، فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص185–186.

البدء في هذه النقطة بالذات بغية وقف المدّ الإسلامي[23]. ويضيف أنّ مغالطات وتشويهات دُسّت في الجهاد، وهي تتمثّل في نظريتين متناقضتين في الظاهر ولكنهما منسجمتان في باطن الأمر وحقيقته، إذ يتكوّن من كليهما وسيلة واحدة متسعة تهدف إلى إلغاء الجهاد من أساسه. أما النظرية الأولى فهي تلك تنادي بأن الإسلام لم ينتشر إلا بحدّ السيف وأنّ النبي ﷺ وأصحابه سلكوا مسلك الإكراه فكان الفتح الإسلامي على أيديهم فتح قهر وبطش لا فتح قناعة وفكر. وأما النظرية الثانية فهي تلك التي تهتف بعكس ذلك تماماً، أي أنه دين سلام ومحبة، لا يُشرع الجهاد فيه إلا لردّ العدوان المداهم، ولا يحارب أهله إلا إذا أُرغموا على ذلك وبودئوا به[24]، [وهذا السياق لا يسلم منه حتى الزحيلي نفسه][25]، قبل أن ينقلب رأي البوطي رأساً على عقب في كتابه (الجهاد في الإسلام) فبعدما كانت غاية الجهاد إقامة المجتمع والدولة على نسق الإسلام وهديه، أصبحت الغاية مقاومة الحرابة من الخارج وفي الداخل إثر قيام الدولة الإسلامية من دون قتال. وحسب تعبيره، لا بدّ للجهاد القتالي من مناخ اجتماعي صالح يتناسق معه، وتحقيق هذا المناخ يحتاج إلى لون من الجهاد المستقل برأسه، ويقصد به إيجاد جماعة مؤمنة صادقة في إيمانها، تكون من الكثرة والأهمية بحيث يتكوّن منها سُدى ولُحمة الدولة الإسلامية أو المجتمع الإسلامي، وتُسدّ الثغرات الداخلية التي يمكن أن يتسرّب منها العدو لإثارة عوامل الفرقة والاضطراب. وإيجاد هذه الجماعة لا يتحقّق بخصام ولا قتال، ولا بما يشبه الانفجار الكبير، وإنما بمعاناة كبيرة وصبر طويل في إبلاغ دين الله وشريعته، وفي اعتماد السُّبُل التربوية المتنوعة ابتغاء تزكية النفوس وإدخال حب الخالق عزّ وجلّ إلى القلوب، على أن لا تشوب هذا العمل الجهادي شائبة نفس أو مصلحة دنيوية أو رغبة في بلوغ حكم. فإذا تغلّب الخير وشاع الالتزام بدين الله في المجتمع اصطبغ الحكم آلياً بصبغة الإسلام

(23) المصدر نفسه، ص454–455.
(24) المصدر نفسه، ص185.
(25) المصدر نفسه، ص186–187.

ونظامه[26]. وعلى هذا، فإن قيام المجتمع الإسلامي ومعه النظام السياسي، لا يكون إلا بجهاد الدعوة، فإذا قام على ما سبق بيانه، وجب الجهاد القتالي عند ورود خطر خارجي أو داخلي.

المطلب الثاني: باعثُ الجهاد وعلّته

يطرح البوطي رأيين متناقضين لدى تناول الباعث على الجهاد وعلّته الشرعية، فحسب رأيه الأول يهدف الجهاد إلى إقامة المجتمع الإسلامي ودولته ويكون دفاعياً أو هجومياً بحسب الظروف، بغضّ النظر عن وجود عدوان مباشر أم لا. أما رأيه الثاني فيجعل الجهاد دفاعياً حتى وهو في حالة الهجوم الوقائي، ويكون هدفه حماية المجتمع والدولة بعد قيامهما دون خصام أو قتال، ضمن مسار دعوي سليم ومسالم.

ووفق الرأي الثاني، يتابع البوطي ما اعتمده الزحيلي لترجيح الطابع الدفاعي للجهاد، أي ما يزعمه من انبناء القتال على علّة الحرابة كما يقول جمهور الفقهاء، وليس على علّة الكفر كما يقول الشافعي في أحد قوليه، رغم أنّ الحرابة أو الكفر هي علّة قتل الأسرى الكفار وليس قتالهم[27]، طبقاً للسياق الذي اختلف فيه فقهاء المذاهب الأربعة، ولأنه لا خلاف بينهم على

(26) يقول الزحيلي: إنّ الجهاد مشروع في الإسلام اضطراراً، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: 16]، وليس الجهاد مبدأ هجومياً عدوانياً وإنما هو مبدأ وقائي، وأنّ قتل الكفار ليس مقصوداً لذاته، وأنّ الإسلام يفضّل سلوك السلام بصفة أصيلة، كلما أمكن ذلك. ويحصر الزحيلي مشروعية الجهاد في حالات الدفاع الوقائي: أي الاعتداء على الدعاة إلى الله بمصادرة حرية التبليغ الإيجابية، أو وقوع الفتنة في الدِّين أو المحاربة بالفعل، أو لنصرة المظلوم فرداً أو جماعة، وهو مشروع أيضاً دفاعاً عن الإنسانية في حال اضطهاد دولة للأقليات من رعاياها، أو الدفاع عن النفس، حيث يتبين أن الزحيلي يفرّغ الجهاد الدفاعي من مضمونه، وبما يتجاوز الرأي الثاني للبوطي عن الجهاد، الذي لا يتجاوز التصدّي لمن يقاوم الدعوة عموماً ومن يصرّ من أهل جزيرة العرب على عبادة الأوثان، انظر كتاب: آثار الحرب في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1998، ص86، 90، 93–94، والبوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص24–25.

(27) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص195، مع هامش رقم1 في الصفحة ذاتها.

وجوب جهاد الكفار وجوباً كفائياً، دون اشتراط العدوان على دار الإسلام، فإذا وقع العدوان يصبح الجهاد فرض عين على كلّ مسلم.

فما هو الفارق بين رأيي البوطي بشأن الباعث على الجهاد والغاية منه؟ وما هي العلّة الشرعية لفريضة الجهاد بحسب جمهور الفقهاء؟

أولاً: الباعث على الجهاد

يرفض البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) القول السائد بأنّ علّة عدم تشريع القتال في مكة ضعف المسلمين وقلة عددهم، ويؤكد بطلان هذه العلّة[28] لأنّه "لو كانت العلّة عجز النبي ﷺ عن المقاومة وعن ردّ الكيد بمثله؛ [...] لدعا عليهم ذات مرة بالسحق والمحق، سيما وأنّ دعاء الرسل والأنبياء أمضى من أسلحة الثائرين". ويقول إنه ﷺ "ما كان يستقبل عدوان المشركين إلا بمزيد من الشفقة والرحمة، وما حرّك لسانه بالدعاء عليهم حتى في أحلك الساعات وأقسى الظروف التي مرّت به في تلك السنوات الطوال التي أمضاها في مكة"[29]. ويرى البوطي أنّ المسلمين في مكة: "كانوا أفراداً قلة متناثرين وسط كثرة من الناس التائهين والضالين المشركين. وكانت أرض مكة وعاء لهم جميعاً تتلاقى عليها القبائل المختلفة،

(28) يتناول ابن رشد (الحفيد) الخلاف بين جمهور الفقهاء والشافعي في مسألة قتل الأسرى المشركين كأحد الخيارات لدى إمام المسلمين، فيقول إنّ الشافعي لا يميّز بينهم، فيما يستثني الجمهور أصنافاً ممن لا يقاتلون عادة كالنساء والصبيان والشيوخ والرهبان والحرّاث، ويفسر ذلك على أن علة قتل الأسرى (لا القتال) لدى الشافعي هي الكفر، فيما العلة عند الجمهور هي الحرابة أي بحيث يحاربون، أو هم ممن يطيقون القتال عادة من الذكور البالغين، ويتبين هنا أن الزحيلي يخلط بين قتل الأسرى المشركين وقتالهم، وشتّان بين الأمرين. انظر: بداية المجتهد، مصدر سابق، ج1، ص304–307.

(29) يناقض البوطي هنا ما ذكره أولاً في (فقه السيرة النبوية) أن جمهور الفقهاء متفقون أنه على المسلمين أن يقدّموا مصلحة حفظ النفس على ما سواها إذا كانوا من قلة العدد أو ضعف العدة بحيث يغلب الظن أنهم سيُقتلون من غير أي نكاية في أعدائهم، لأن المصلحة المقابلة وهي حفظ الدين موهومة أو منفية الوقوع، ومؤدى هذا أن الجهاد لم يشرع في مكة بسبب الضعف وقلة العدد، انظر: فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص107.

وتصطبغ منهم بعادات واتجاهات قبلية. والمسلمون في مكة كانوا فقراء إلى الأرض التي تكون داراً لهم، وإلى النظام الذي ينسج صلة ما بينهم، ويجعل منهم مجتمعاً تستقرّ أركانه فوق الأرض، ومن ثَمَّ لم يكن لهم وراء العقيدة التي يدعون إليها وينافحون بالفكر عنها أيّ حق ثابت ينهضون بحراسته ويقاتلون من دونه إن اقتضى الأمر، ومن ثمّ لم يكن للجهاد القتالي أيّ مبرّر آنذاك"[30]، ويضيف أنّ القتال شُرع في المدينة، لأنّ الله أكرم المسلمين لدى هجرتهم إلى المدينة بالأرض التي أورثهم إياها ومكّنهم منها، والجماعة الإسلامية التي تكاثرت فوق تلك الأرض، والنظام الذي جمع شملهم ووحّد سلطانهم. إذن، فالجهاد القتالي الذي شُرع لدى استقرار المسلمين في المدينة، إنما شُرع دفاعاً عن هذه الحقوق الثلاثة"[31]، وهذا الرأي يقترب نسبياً مما يقرّره الزحيلي[32].

لكن البوطي في (فقه السيرة) وفي سياق استنباط الحكمة من تأخير الإذن بالقتال إلى العهد المدني يذكر أمرين أولاهما أنه كان من المطلوب أولاً أن يسبق القتال تعريفٌ بالإسلام والدعوة إليه وحلّ المشكلات التي قد تقف في سبيل فهمه، وثانيهما أن لا يحمّلهم الله واجب القتال قبل أن توجد لهم دار إسلام تكون لهم بمثابة معقل يأوون إليه ويلوذون به[33]، أي أنّ الجهاد في مكة كان ممتنعاً لعدم توافر الملاذ الآمن وهو ما تحقّق في المدينة،

(30) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص76.

(31) المصدر نفسه، ص74.

(32) المصدر نفسه، ص79.

(33) يقول الزحيلي: إنّ "كلّ ما استجدّ في التشريع المدني هو الإذن بالقتال لردّ العدوان وحماية الدعوة، بعد أن قوي المسلمون، وبعد أن تكوّنت لهم دولة وأصبح لهم وطن"، ويعتبر أن "الإسلام لم يعمد إلى القتال كوسيلة من وسائل نشره، وإنما كان القتال تطوراً طبيعياً تقتضيه طبيعة الدعوة وتهيئة ظروفها وملابساتها وموقف الكافرين منها من عرب وفرس ويهود وروم وحماية الدعاة لها، ولو كان القتال للإكراه على الإسلام لما نهى الرسول ﷺ عن قتال غير المقاتلة كالشيوخ والنساء والرهبان والفلاحين ما داموا مسالمين، بل الباعث على القتال دفع العدوان وإرساء قواعد الحرية لشعوب الأرض، بحيث يمكنهم النظر في الإسلام، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص76، 78، 90.

ويُستفاد من كلامه هذا على وجهين: الأول تعارضه مع ما نفاه لاحقاً في (الجهاد في الإسلام) بخصوص علّة عدم تشريع الجهاد القتالي في مكة، والثاني قصوره عما ذهب إليه فيما بعد في تعليل مشروعية الجهاد القتالي في المدينة أي قيام العناصر الثلاثة المكوّنة للدولة من أرض وشعب وسلطة، فالدار والموئل والملاذ له اعتبار ظرفي مختلف عن تكوين دولة متكاملة بعناصرها الثلاثة، إلا إن كان البوطي قَصَد بدار الإسلام في المدينة ما راح إليه فيما بعد من تكامل العناصر الثلاثة للدولة.

وإذا كان الجهاد القتالي قد شُرع – حسب الرأي الثاني – ليدافع المسلمون به عن الحق الذي متّعهم الله به وملّكهم إياه، ونظراً إلى أنّ هذا الحق لم يكن موجوداً بحوزتهم من قبل، فإنّ هذا النوع من الجهاد أيضاً لم يكن مشروعاً آنذاك، ولم يُشرع يوماً لإيجاد هذا الحق، أو هذه الثروة من العدم. فرسول الله ﷺ لم يقاتل في سبيل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل في سبيل بناء دولة إسلامية أو إيجاد حشد من المسلمين تتألف منهم تلك الدولة ويتحقق بهم نظامها، وإنما قاتل بعد أن منحه الله كلّ ذلك، حراسة له ودفاعاً عنه"[34]، [على أنّ الزحيلي وإن كان ممن يرون أنّ الجهاد دفاعي بطبيعته، إلا أنه لا يحصر مجال الجهاد جغرافياً، بل يرى قتال الحاكم المستبدّ أيضاً][35].

ويعتبر البوطي وفق رأيه الثاني أنّ الجهاد الذي شرعه الله درءاً للحرابة على أشكالها قد يتخذ طريقة الحرب الدفاعية أو طريقة الحرب الهجومية، فمن الصنف الأول غزوات أُحُد والأحزاب وحنين، ومن الصنف الثاني غزوات بني المصطلق وخيبر ومؤتة وتبوك، فالأولى حروب بدأها المشركون والثانية بدأها المسلمون لكن ردّاً على كيد خطّط له المشركون ومن معهم. ثم يقول إنّ الغزوات كانت دفاعية قبل صلح الحديبية وأصبحت هجومية بعده، بالنظر إلى بصيرة الحاكم المسلم وإلى قوة المسلمين وضعفهم، وليس أول عهدهم بمشروعية الجهاد لدى أول استقرارهم في

(34) البوطي، فقه السيرة النبوية، مصدر سابق، ص184.
(35) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص196–197.

المدينة من حيث التمكّن والقوة كعهدهم بها من بعد، أي بعد النصر الذي أحرزوه في سلسلة الغزوات الدفاعية المتتالية[36]، لكن أين غزوة بدر الكبرى من هذا التقسيم، حيث كان النفير فيها لاعتراض قافلة تجارية لأبي سفيان، ولم يكن ثمة عدوان مباشر على المدينة أو تخطيط للعدوان عليها. ثم إنّ تبرير أيّ هجوم بوجود مخطط عدواني ما، يصحّ مطلقاً في كلّ آن، ما لم يكن عهد بين المسلمين والكفار، فنعود بذلك إلى ما قرّره الفقهاء من قبل من وجوب جهاد الطلب مرة في السنة، فضلاً عن أنّ المعيار المطروح لدى البوطي هنا بين الدفاع والهجوم، هو توافر القوة وليس مجرّد العدوان.

ولابن تيمية رأي مختلف ومتقدّم عما طرحه البوطي، فيقول إنّ غزوة بدر كانت المحطة الفاصلة بين مرحلتين أساسيتين، ففي المرحلة الأولى كان رسول الله ﷺ وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله حتى أَذِن الله فيهم، فلما غزا بدراً وقتل الله به من قتل من صناديد الكفار وسادة قريش وعاد المسلمون منصورين غانمين، أسلم المنافقون في المدينة من حيث الظاهر. ثم لما نزلت سورة التوبة أو براءة أُمر أن يبتدئ جميع الكفار بالقتال وثنيّهم وكتابيّهم سواء كفّوا أو لم يكفّوا، وأن ينبذ إليهم تلك العهود المطلقة التي كانت بينه وبينهم. فأما قبل براءة وقبل بدر فقد كان مأموراً بالصبر على أذاهم والعفو عنهم، وأما بعد بدر وقبل براءة فقد كان يقاتل من يؤذيه ويُمسك عمن سالمه[37]. وبما أنّ ابن تيمية لا يرجّح نسخ آية السيف لجميع الآيات التي تأمر بالصفح أو قتال من قاتل المسلمين وحسب، (وهو رأي البوطي والزحيلي أيضاً) فقد قال بإعمال كلّ هذه الآيات

---

(36) يقول الزحيلي: إنّ الجهاد الإسلامي من نوع خاص، فهو ليس هجومياً ظالماً للعالم وليس مجرد دفاع عن حدود الوطن والمصالح، فهو بكلمة موجزة وسيلة في يد ولي الأمر لحماية نشر الدعوة أو للدفاع عن المسلمين. وقد يكون الجهاد مطلوباً إذا استبدّ الحُكّام بمصالح رعاياهم، وقد يلتزم المسلمون جانب الدفاع فقط دون التقيد بحدود جغرافية مصطنعة، فالإسلام لا تحدّه حدود وطن قومي حتى يلتزم بالدفاع عنه فقط، وإنما نطاق الإسلام واسع، والجهاد حينئذ يلازم حماية الدعاة إليه، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص124–125.

(37) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص111.

بحسب ضعف المسلمين وقوتهم، "فمن كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعَف أو في وقت هو فيه مستضعَف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر الذين يطعنون في الدِّين وآية قتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون"[38].

ثانياً: مفهوم الحرابة

يتوافق البوطي مع ما قرّره الزحيلي قبلَه من أنّ علّة الجهاد هي حَرَابة الكفار لا نفس كفرهم. ويفسّر الزحيلي الحرابة بأنها العدوان، فلا يكون القتال برأيه إلا ردّاً على العدوان الذي يقوم به الأعداء، سواء على أرض الإسلام أو على حرية الدعوة في أيّ مكان، وليس بقصد إكراه الكافر على الإسلام[39]، في حين أنّ المدارس الفقهية السنية على اختلاف مذاهبها لا تؤيد ما ذهب إليه الزحيلي[40]، حين تقرّر أنّ الجهاد فرض كفاية مرة كل عام، سواء أكان ثمة عدوان داهم أم لا[41]. ويسير البوطي في كتابه (الجهاد في الإسلام) على منوال الزحيلي في تحديد علّة الجهاد أي الحرابة دون مزيد تدقيق مع اعتماد الحجج ذاتها، معتبراً إياه رأي جمهور الفقهاء، مع

(38) ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، دراسة وتحقيق محمد الحلواني ومحمد كبير أحمد شودري، المجلد الثاني، رمادي للنشر، الدمام (المملكة العربية السعودية)، ط1، 1997، ص408، 410–411.

(39) المصدر نفسه، ص413–414.

(40) يقول الزحيلي: قرّر جمهور الفقهاء من مالكية وحنفية وحنابلة أنّ مناط القتال هو الحرابة والمقاتلة والاعتداء على الإسلام، فلا يُقتل شخص لمجرد مخالفته للإسلام أو لكفره، إنما يُقتل لاعتدائه على الإسلام، فغير المقاتل لا يجوز قتاله، وإنما يُلتزم معه جانب السلم، وهنا يخلط بوضوح بين القتال والقتل. كما رجّح الزحيلي – خلاف رأي جمهور الفقهاء – عدم إكراه الكافر الحربي على تغيير عقيدته بالقوة، إذ الأمر غير مستساغ ولا يقبله منطق ولا يجدي بحسب طبائع الأشياء. انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص83، 106–107.

(41) على سبيل المثال، يقول ابن رشد الجد المالكي المذهب في المقدمات الملهمات، مصدر سابق، ص351: "وإنما يقاتَل الكفار على الدين ليدخلوا من الكفر إلى الإسلام لا على الغلبة".

حصر الجهاد مكانياً في الدفاع عن دار الإسلام، وزمانياً حين يكون ردّاً لعدوان جارٍ أو قيد التحضير فيكون الجهاد دفاعياً أو وقائياً. وحسب تعبيره، فإنّ "الحق ما ذهب إليه الجمهور من أنّ الكفر يعالَج بالدعوة والتبليغ والحوار، وأنّ الحرابة تعالَج بالقتال". ويضيف أنه "ما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد، ما يبرز هذه العلة للقتال ألا وهي الحرابة أو القصد والتوثّب للحرابة والقتال، سواء كانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة، أو في آخر حياة رسول الله وآخر عهد المسلمين بها"، ويذهب إلى أنه في "أغلب الظن لو امتدّ الأجل بالإمام الشافعي رضي الله عنه لصوّب رأيه الآخر الذي نقله عنه أصحابه ووافق فيه الجمهور"[42] أي اعتبار الحرابة علّة القتال لا الكفر.

ويقول البوطي إنّ المراد بالحرابة، هو ظهور العدوان، وليست محصورة في عدوان فعلي على المسلمين، بل يكفي أن يظهر قصدٌ عدواني، ثم إنها قد تتطوّر من القصد إلى الكيد والتخطيط، وتنتهي بمباغتة عدوانية، وهذا المعنى هو المعتمد اليوم في تعامل الدول بعضها مع بعض. ويصل البوطي إلى القول بأنّ ظهور القصد العدواني يكفي لإعطاء المسلمين حق التصدي بل الهجوم، على من بيّتوا في أنفسهم هذا القصد، شريطة أن تستبين دلائله، دون أن ينتظر المسلمون أعداءهم حتى يتجاوزوا القصد إلى التخطيط، فالهجوم الفعلي[43].

ويضيف أنّ آية السيف من سورة التوبة أمرت بالقتال لا بالقتل، وثمة فرقٌ كبير بين الكلمتين أيضاً في الحديث المروي عن رسول الله ﷺ "أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني

(42) يرد الزحيلي على جمهور الفقهاء بقوله إن الجهاد يتكرر بتكرر سببه أو وصفه وهو وجود العدوان دون تقييد ذلك بكونه مرة في سنة أم لا، والآية التي استدلوا بها تدل على ذلك أي قوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ﴾ (التوبة: 126) فإن العدوان سبب لابتلاء المؤمنين وفتنتهم، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص89، هامش رقم 1.

(43) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص106، 108، 110-111.

دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله"[44]، فكلمة (أقاتل) على وزن (أُفاعل) تدلّ على المشاركة، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئٍ سبق إلى قصد القتل. أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمّى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمّى قاتلاً بالتوجّه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ[45]. وقد فرّق الزحيلي أيضاً بين القتل والقتال لكن باتجاه آخر، فيقول إنّ الحديث بنصه يفيد أنّ القتال حتى مع العرب [المشركين] هو لدفع الشر لا للدعوة، وإلا لكانوا هم وغيرهم سواء، لأن كلمة أقاتل تقتضي المقاتلة وهي مفاعلة تستلزم وقوع القتال من الجانبين، ولا كذلك القتل، وحيث حكى البيهقي عن الشافعي أنه قال: ليس القتال من القتل بسبيل، قد يحلّ قتال الرجل ولا يحلّ قتله[46].

ويردّ عبد الآخر حماد الغنيمي على البوطي في اعتماده معنى فعل (قاتل) لإثبات علّة الحرابة أو العدوان كباعث على الجهاد، فيقول إنّ هذا باطل لا يستند إلى أيّ دليل من لغة العرب وبحيث جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية ما يدحض هذا الزعم، ويضرب الغنيمي مثلاً قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾ (البقرة: 191)، فإن المعنى وفق ما ذكره البوطي أي (القتل) للعدوان و(القتال) للمدافعة، يصبح كما يلي: (ولا تردّوا عدواناً وقع منهم حتى يردّوا عدواناً وقع منكم، فإن وقع منهم هذا الردّ على بدئكم بالحرب فاقتلوهم)، بل جاء في الآية القرآنية المذكورة معنى القتل والقتال على النقيض مما رآه البوطي، فجاء الفعل (قتل) بمعنى ردّ الاعتداء على قتال سابق ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ﴾[47].

أما البوطي فيقرّر أنه بناء على ضعف الرأي القائل بأنّ الدعوة إلى الإسلام منسوخة بآية السيف وحديثه، بل هو أقرب إلى البطلان، فإنّ حكم الدعوة إلى الإسلام عن طواعية واختيار باقٍ لم يُنسخ. ثم يصحّح أحد رأيي

---

(44) المصدر نفسه، ص108.
(45) المصدر نفسه، ص101–102.
(46) المصدر نفسه، ص59.
(47) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص122.

جمهور الفقهاء، في أنّ الدعوة الإسلامية لا يجوز في أيّ عهد من العهود أن تقترن بالقسر والإكراه، لا في حق الكتابيين ولا غيرهم، [وهو قول الزحيلي أيضاً][48]، وأنه بعد الفرق الهامّ بين كلمتي أقتل وأقاتل، بحسب البوطي يُسقط أيّ تفريق بين الوثنيين وأهل الكتاب، وأنّ من التزم التفريق بينهما في الحكم، إنما كان يحاول أن يوجد حلاًّ لمعضلة لم يُكتب له أن يعثر على حلّها العلمي السليم، كما أنّ الذين فرّقوا بين الوثنيين والكتابيين لم يُجمعوا فيما بينهم من ذلك على رأي، وأنّ هذا الاضطراب اقتضته الحيرة في الخروج من إشكال التعارض بين حديث: "أُمرت أن أقاتل الناس" وآية: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ (التوبة: 5) من جانب، والآيات والأحاديث الكثيرة التي تنص على وجوب الدعوة بدون إكراه من جانب آخر، غير أنّ الحيرة تتبدّد بحسب البوطي، إذا ما أُخذ بالأدلة التي تشير إلى أنّ القتال المأمور به، إنما هو قتال اقتضته الحرابة لا الكفر[49]، لكن البوطي وفي موضع آخر ينص على قتال أهل الوثنية في جزيرة العرب إذا تشبّث الوثنيون بمعتقداتهم والغايةُ حمايةُ مكتسبات المسلمين[50].

ويسحب البوطي علّة الحرابة على حالة المرتدّ عن الإسلام، إذ يُقتل لحرابته لا لكفره، معتبراً أنّ للمرتدّ حالتين: أولاهما أن يمارس شبهاته التي هجمت عليه بينه وبين نفسه، ويمسك عن إعلانها والإشادة بها بين الناس فهذا يظلّ مكلوءاً في حرز حصين من مبدأ ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ (البقرة: 256)، لأن حالته هذه لا تنمّ عن أيّ معنى من معاني الحرابة يواجه بها المسلمين، ومن ثَمّ فشأنه كشأن الكافر الأصلي، والثانية أن يستعلن بردّته عن الإسلام وينافح عن أفكاره المناقضة لما كان عليه من الإيمان بالله وملائكته وكتبه، ويصرّ على ذلك إصراره، فشأن هذا الإنسان يختلف عن سابقه اختلافاً كبيراً، وعزم الحرابة في نفسه واضح إلى درجة القطع

(48) عبد الآخر حماد الغنيمي، وقفات مع الدكتور البوطي في كتابه عن الجهاد، ص139–140، موقع الرحمة، (rahmah.de).

(49) الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص82–83.

(50) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص61–63.

واليقين[51]، لكن ثمة حالة وسطى بين الحالتين لم يذكرها البوطي وهي لو بانت ردّة المرء دون أن يسعى بها بين الناس، أي دون أن يتكوّن عنصر الحرابة فيها، فكيف ينطبق عليه رأي البوطي حينئذ من أنّ المرتد يُقتل لحرابته لا كفره؟

وفي العلاقة بين دار الإسلام وبقية الدول، وبما أنّ البوطي يرجّح كون الحرابة علّة جهاد الكفار لا نفس الكفر، يقول: "إذا ما انتهت الحرابة ووثق المسلمون بصدق التعاون وحسن الجوار، فإن الإسلام يقرّر ضرورة التعايش مع الأديان الأخرى لا سيما النصرانية واليهودية في تفاهم وتعاون ووئام"[52]. وإنّ أيّ حالة من حالات الحرب التي يمكن أن تحدث بين المسلمين وغيرهم إنما تقوم مشروعيتها في أن يتحقق العدل ليسود بعد ذلك السِّلم، وهي لا تخرج عن حالتين:

الأولى أن تقوم حالة حرابة لسببٍ ما بين المسلمين وغيرهم دون أن يستحلّوا للمسلمين أرضاً أو يغتصبوا لهم حقاً مادياً، فعلى إمام المسلمين حينئذ أن يبني صلحاً بين المسلمين وخصومهم، حيث لا يرى البوطي مانعاً من جواز إبرام صلح دائم، إذ الأصل في العلاقات الدائمة هو السِّلم، بشرط أن ينهض هذا الصلح على أُسُس تمكين المسلمين من القيام بواجبهم الذي كلّفهم الله به وهو واجب الدعوة إلى الله.

والثانية أن يطأ الأعداء دار الإسلام فمن المتفق عليه عند علماء المسلمين في هذه الحالة التصدّي لهم والنهوض لردّ عدوانهم بأيّ سبيل ممكن، ولا يجوز للمسلمين إقرارهم على ما تلبّسوا به من اغتصاب لحقوق عينية ثابتة، سواء حسب قول جمهور الفقهاء بأن القتال عندئذ فرض عين على كل مسلم، أو إذا ما رُجّح الرأي الآخر بأن الجهاد يظلّ فرض كفاية إذا قام من يمكن أن يردّ به العدوان[53].

---

(51) المصدر نفسه، ص25.

(52) المصدر نفسه، ص212.

(53) المصدر نفسه، ص118، أما الزحيلي فيقرّر خلافاً للفقهاء السالفين أنّ الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلم، والحرب عارض لدفع الشر وإخلاء طريق

المطلب الثالث: الجهاد والحركات الإسلامية

وينتقد البوطي بشدة مفهوم الدعوة والجهاد لدى الحركات الإسلامية المعاصرة، باسطاً رؤيته الخاصة في كيفية تكوين المجتمع فالدولة الإسلامية، رافضاً اللجوء إلى العنف الداخلي لتحقيق ذلك، وواضعاً الدعوة إلى الله على رأس أولويات العمل الإسلامي لأي جماعة تريد حكم الله في الأرض. لكنه من جهة أخرى، وفي سياق إنكاره على أيّ حركة إسلامية استخدام القوة للوصول إلى الحكم، يميّز بين حالتين بطريقة غير مفهومة، الأولى حالة الإسلاميين المصريين في الثمانينات والتسعينات من القرن العشرين وهم يواجهون النظام المتعاهد مع إسرائيل فيما يُعرف باتفاقيات كمب ديفيد، والثانية حالة الإسلاميين الجزائريين المنضوين في جبهة الإنقاذ الإسلامية والذين ربحوا الانتخابات النيابية في جولتها الأولى أواخر عام 1991م، فألغى الجيش دورتها الثانية، ولتنشب إثر ذلك المواجهة المسلحة بين الطرفين، فيبرّر البوطي للحالة الأولى ويحمل على الحالة الثانية، وهو ما يكشف نمط فهمه للأحداث السياسية، وكيفية تنزيل الحكم الشرعي عليها، مما يمكن اعتباره نموذجاً معبّراً عن موقفه اللاحق إزاء أحداث سوريا. فكيف يقرأ البوطي أساليب عمل الحركات الإسلامية؟ وما هو المعيار المستخدم لديه للتفريق بين الحالتين؟

أولاً: في الحركات الإسلامية

يقول البوطي إنّ الدعوة التي يفهمها ويمارسها أكثر الجماعات الاسلامية ليست أكثر من أنشطة تدور حصراً بين أفرادها أنفسهم في المناقشات حول المستجدّ من أوضاع المسلمين، والمشكلات التي يعانون منها، وفي تحليل وتقويم واقع الحكومات والأنظمة القائمة في بلادهم خاصة وفي البلاد الإسلامية عامة، ثم في رسم الخطط التي تكفل الوصول إلى

الدعوة ممن وقف أمامها، وتكون الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان لا بالسيف والسِّنان، أما ما قرّره الفقهاء من أنّ الأصل في العلاقات هو الحرب فهو من دون سند تشريعي، انظر: آثار الحرب في الفقه الإسلامي، ص136.

مناطق الحكم والنفوذ، ثم في التحرّك التعاوني المنظّم لتنفيذ هذه الخطط بالسبل المتنوعة الممكنة. وهذه الأنشطة هي ما يطلق عليه اسم "العمل الحركي"، والذي يتم إدخاله في مفهوم الإسلاميين تحت مصطلح: الدعوة الإسلامية[54]. ويعتبر أنّ هذه الأنشطة الحركية شيء والدعوة إلى الله التي هي القاعدة العريضة الأولى للجهاد شيء آخر، فلا يجوز إطلاق أحدهما على الآخر، بل مهما كانت الأعمال التي ينهض بها الإسلاميون صالحة ومفيدة، فإنها لا تقوم مقام واجب تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه قط، كما إنه من الخطأ تسمية هذه الأعمال الذاتية دعوةً إلى الله، في حين أنّ مجتمعاتنا الإسلامية، وبمقدار ما تفور به من أنشطة الجماعات المتكاثرة، تعاني من فقر شديد في مجال الدعوة إلى الله[55].

ويميّز البوطي مفهوم الدعوة عما يمارسه الإسلاميون فيقول إنها ليست وظيفة حركية من جنس الوظائف التي يمارسها أصحاب المذاهب أو رجال الأحزاب الأخرى، إذ يتنافسون في سباق لاهث إلى فرض أنظمتهم ثم سلطانهم على المجتمع الذي يعيشون فيه، بقطع النظر عن حال الأخلاق الشخصية وواقع التربية الفردية وخط السلوك، في حين أنّ المتحرّك سعياً إلى نصرة جماعته أو حزبه، إنما يتجه بهم في حركة تكتيكية إلى مقاليد الحكم، ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن الاهتمام بإصلاح القلوب وإقناع العقول وتهذيب النفوس، بل كلّ همِّه محصور في أن يقتنع الناس بضرورة إبلاغه إلى سدّة الحكم والقيادة، ليريهم كيف يفجّر لهم من نظامه الذي ينادي به، جنة تزخر بأمواج السعادة للجميع[56]. ويوضح البوطي أنّ أنشطة إسلامية في سوريا وفي كثير من البلاد العربية الأخرى، جرّت – إلى جانب كثير من الآثار المفيدة – نتائجَ غير حميدة، من أهمها أنها مدّت غاشية من اللبس بين الإسلام والنظام الإسلامي حتى أصبح كثير من الناس، ولا سيما البعيدين عن الإسلام والمتعاملين مع أنظمة ومذاهب اجتماعية واقتصادية

(54) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص228–231.
(55) المصدر نفسه، ص43.
(56) المصدر نفسه، ص44–45.

أخرى، يظنون أنّ الإسلام إن هو إلا مجموعة أنظمة وشرائع فوقية ينادي بها الإسلاميون ويسعون إلى فرضها بديلاً عن الأنظمة والمذاهب الوضعية التي يتبنّونها ويدعون إليها. وسبب هذا اللّبْس كما يرى البوطي أنّ الإسلاميين الحزبيين كانوا وما يزالون حينما يتحدثون عن الإسلام يركّزون على أنظمته وأحكامه الاجتماعية والاقتصادية التطبيقية ويوجّهون جهودهم وطاقاتهم كلها إلى العمل على إزالة الأنظمة والأحكام القائمة، وإلى العمل على الوقوف في وجه الأنظمة والمذاهب الوافدة كالشيوعية والمذاهب اليسارية المتنوعة، ومجابهة أربابها والدعاة إليها بالقوة والعنف في كثير من المناسبات والاحتكاكات، حتى خُيِّل لكثير من الناس أنّ الإسلام المطروح هو مجموعة القوانين القاضية بإقامة الحدود، وإلغاء الربا، وإغلاق دور اللهو ونحو ذلك، مما يدخل تحت الاسم الجامع (الشريعة الإسلامية)، فإذا طُبّقت في مجتمعٍ ما فقد غدا بذلك مجتمعاً إسلامياً، وغدا أفراده مسلمين صالحين[57].

وعليه، يرى البوطي أنّ مقتضيات العمل الحركي والحزبي تتناقض مع متطلّبات الدعوة، فالجسور تتقطّع منذ أول يوم، بين هؤلاء الدعاة الإسلاميين، وبين أندادهم الداعين إلى أنظمة وأفكار أخرى، ذلك لأنهم فرضوا من أنفسهم جماعة تزاحمهم وتسابقهم إلى كراسيّ الحكم، وهكذا يجعلون من أنفسهم خصوماً وأنداداً لتلك الأحزاب والفئات الأخرى. فكيف وبأيّ دافعٍ تتهيّأ منهم النفوس للإصغاء إلى دعوة هؤلاء الإسلاميين الذين ينافسونهم على عواطف الجماهير سعياً منهم عن طريق ذلك إلى الحكم، هذا إن وجد هؤلاء "الدعاة" وقتاً لمحاورتهم ودعوتهم إلى الله، وأغلب الظنّ أنّ لديهم أضيق من أن يتسع لذلك؟ ومن هنا يشيع في أوساط الحزبيين الآخرين اتهام الإسلاميين الحركيين باستغلال الشعارات الإسلامية التي من شأنها أن تهيج الجماهير للوصول إلى الحكم، سيّما وهم يرون أنفسهم فقراء إلى تلك الشعارات ذات التأثير السحري على عواطف الناس[58].

(57) المصدر نفسه، ص64.

(58) البوطي والطيب تيزيني، الإسلام وتحديات العصر، تحديات وآفاق، دار الفكر دمشق ودار الفكر المعاصر بيروت، 1998، ص19–21.

ويخلص البوطي إلى أنّ الدعوة إلى الله عبادة يتجه بها الداعي إلى عقول الناس وقلوبهم، وأما التكتيكات الحركية التي يخوض أصحابها ساحة منافسات ومسابقات إلى كراسيّ الحكم ومراكز النفوذ، فهي أبعد ما تكون عن حقيقة الدعوة التي أمر الله بها في محكم كتابه وأكّدها رسول الله ﷺ في وصاياه وأحاديثه، وذلك بقطع النظر عن قيمة تلك الأنشطة الحركية وضرورتها أو مدى الحاجة إليها[59].

ثم يتهم البوطي من يكفّرون الحُكّام بذريعة عدم تطبيقهم كامل الشريعة بأنهم يفعلون ذلك لأسباب سياسية بحتة، ولأنها الطريقة الوحيدة لإزاحتهم كما يقول، فإذا كفر الحاكم وخرج عن الإسلام الذي هو دين الغالبية العظمى من شعبه أو رعيته، وجب نزع الطاعة من يده، وعزله عن سدة الحكم بالقوة إن لم يمكن بالتراضي. ويبيّن البوطي موجبات الكفر وحدودها، وما يجب على المسلمين اتخاذه عند ثبوت موجب الكفر في حق شخصٍ ما من المسلمين أياً كانت صفته[60]، ويوجز الأسباب الكلية التي تستوجب الردة، بأنها الأقوال والأفعال التي تدلّ على إنكار ركن من أركان الإسلام أو الإيمان أو ما يدخل في نطاق السخرية والتحقير لركن من أركان الإسلام أو حكم من الأحكام الإسلامية الثابتة والمعروفة للجميع بالبداهة والضرورة[61]. أما قرار التجريم بالكفر الجماعي للحُكّام، فيستند عند الجماعات الجهادية - كما يقول البوطي - إلى عدم الحكم بما أنزل الله سواء في حق أنفسهم أو في حق شعوبهم، وقد قال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44]. وبناء عليه، أصبح جميع حُكّام البلاد العربية والإسلامية كفاراً بحسب هذا الرأي. لكنّ هذا، ينطوي على جنوح عن الحق الذي لا نعلم فيه خلافاً لدى المسلمين عدا الخوارج، وذلك من جهتين:

الأولى، أنّ التكفير الجماعي يقوم عند هؤلاء دون تبيّن موجبات الكفر عند كل فرد على حدة.

(59) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص65.
(60) المصدر نفسه، ص67.
(61) المصدر نفسه، ص154-155.

الثانية، أنهم يعتبرون مجرّد الحكم بخلاف شرع الله كفراً مع أنّ ذلك لا يدخل في أيٍّ من المكفّرات القولية أو الفعلية أو الاستهزائية.

فعدم حكم المسلم بشريعة الإسلام قد يكون بدافع تكاسل، وقد يكون بدافع ركون منه إلى شهوة من شهواته أو مصلحة من مصالحه الدنيوية، وقد يكون بدافع إنكار منه لشرع الله عزّ وجلّ، ولا يستبين أحد هذه الدوافع إلا بالبينة والبرهان، فإن لم يوجد دليل على واحد منها، فالاحتمالات الثلاثة قائمة. وإذا وقع الاحتمال، كان افتراض دافع معين منها دون غيره تحكّماً، ومن ثَمّ يسقط الاستدلال به ويبقى الأصل معمولاً به، وهو الإسلام، وذلك بموجب قاعدة: (الأصل بقاء ما كان على ما كان). وعليه كما يقول البوطي، "لو جارينا هؤلاء الإخوة، فأطلقنا الحكم بكفر كل من حكم بغير شرع الله عزّ وجلّ، لسرى حكم التكفير على كثير من الآباء والأمهات، وعلى كثير من ذوي السلطة والقيادة الجزئية في مؤسسات أو مصانع أو معاهد أو أحياء، إذ ما أكثر ما يتنكّبون من هؤلاء جميعاً عن الحكم بشرع الله، ويحملون رعاياهم إن في البيوت أو المؤسسات أو المعاهد أو الأسواق والأحياء، على اتباع أحكام أخرى غير أحكام الله عزّ وجلّ"[62].

ومع تكفير الحُكّام انسحب الحكم نفسه لدى الإسلاميين إلى تكفير من يسمّونهم بأعوان الظَلَمة وهم الموظفون من شرطة وجنود وعمال ومستخدَمين، وهم ينطلقون إلى هذا من فتوى يُفتون بها أنفسهم، وهي أنّ هؤلاء الجنود والعمال والموظفين، أعوانٌ للظَّلَمة أي الحكام، فيجري في حقهم من الأحكام ما يجري في حق رؤسائهم الذين يستخدمونهم ويستعينون بهم. لكن إذا كان من غير الجائز الخروج على أيٍّ من الحكام – كما يؤكد البوطي – بأيّ قتال أو عدوان، وبحسب المعايير المقرّرة آنفاً، فلا يجوز الخروج على أعوانهم وموظفيهم بأيّ قتل أو إيذاء من باب أولى. ويضيف البوطي أنّ الحُكّام ولو كانوا يستحقون الخروج عليهم بالقتال، فلا يجوز ملاحقة عمّالهم وموظفيهم بالقتل أو الإيذاء بدون جريرة من أو ارتكاب موجب حدّ[63].

(62) المصدر نفسه، ص156–157.
(63) المصدر نفسه، ص159–160.

ويردّ البوطي على الجماعات الجهادية التي تتذرّع بمسألة تترّس الكفار بمسلمين، لتبرير سقوط المدنيين الأبرياء خلال العمليات الموجّهة ضدّ النظام ورجاله، حتى إذا توقف انهيار هؤلاء الحُكّام وزوال سلطانهم على الإيقاع بطائفة من البرآء هنا أو هناك، جاز الإيقاع بهم برأي هؤلاء، كما جاز اقتحام الترس الذي قد يتترّس به الأعداء من المسلمين البريئين، تطبيقاً لقاعدة ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب. "والواجب الأول هنا هو الإطاحة بالحُكّام، أما الواجب الثاني فهو عدم المبالاة ويقتل من يقتل من البرآء، ما دام ذلك هو الطريق إلى الواجب الأول"[64]. ويقول إنّ المسألة كما طرحها الفقهاء ولا سيما الغزالي، تفترض توافر ثلاثة شروط، الأولى أن تكون ثمة مصلحة في استهداف الترس الذي سيسقط فيه مسلمون، والثانية أن تكون المفسدة قطعية فيما لو لم يُستهدف الترس بخلاف ما إذا ساورنا الشك في تحقيق النصر حتى مع اقتحامه وقتل أفراده، والثالثة أن تكون المفسدة كلية بأن يعمّ الضرر كلّ المسلمين لو تُرك الكفار متترسين بالمسلمين. لكن في الحالات المعاصرة فإن الإسلاميين يخرجون على حُكّام مسلمين برأي البوطي وليسوا محاربين لكفار، بقطع النظر عن النتائج التي لن تكون إلا لصالح غير المسلمين، وأنّ هذه الممارسة لا تدفع ضرراً عاماً، بل تتسبّب بالضرر الذي لا بدّ وأن يحيق بجماعة المسلمين، وعليه فإن مثال التترس لا ينطبق على الواقع الذي يجري فيه الإسلاميون، وليس بينهما شبه يقتضي القياس، بل بينهما من التخالف ما يكاد يصل إلى التناقض[65].

ثانياً: التفريق بين حالتي مصر والجزائر

ويفرّق البوطي بين حالتين من حالات الصدام العنيف بين الإسلاميين والأنظمة القائمة، ففي مصر يعتبر أنّ الذي جرى فيها في ثمانينات وتسعينات القرن الماضي من أعمال عنف، إنما هو امتداد لمقاومة الحرابة الإسرائيلية وأنشطتها التي تمتدّ عبر جسور خفية وظاهرة، تصل ما بين

(64) المصدر نفسه، ص162 .
(65) المصدر نفسه، ص164–166.

إسرائيل ومصر، منذ اتفاقية كمب ديفيد لعام 1978م[66]، حيث رأى أنّ أعمال الخروج هذه "ليست في حقيقتها وأصلها تقويماً لشخص الحاكم، أمسلم هو أم لا، ولا هي وليدة اتهام للدولة بأنها تحكم بغير شرع الله، وإنما وليدة رفض للخروج الذي قرّره ثم نفّذه (الرئيس) أنور السادات، وقد كان خروجاً على إجماع الدول العربية والإسلامية كلها آنذاك، تمثّل في صلح دائمي مع إسرائيل، بغضّ النظر عما استلبته من حقوق واغتصبته من مقدسات، أهدرت بموجبه حقوقاً لله وحقوقاً لعباد الله، كما تمثّل بما هو أخطر وهو تطبيع العلاقات على المستوى الرسمي والشعبي بين إسرائيل ومصر بقطع النظر عما سيجرّ هذا التطبيع من ويلات لمصر وشعبها، وعما سيرسّخه في قلب مصر من قواعد عدوانية ضد الإسلام الذي يتنامى فيها بطرق يملك الإسرائيليون فيها كلّ القوى، وكلّ عوامل التنفيذ وأجهزته، ولا يملك المصريون أمامها إلا نظرة المقهور أو تبعية المنافق الذليل"[67].

ويوضح البوطي أنّ الخروج على الحكم في مصر بدأ مع بدء السادات تنفيذ خطواته هذه، وأنه لم يكن في الحقيقة خروجاً على حاكم مصر، ولكنه كان خروجاً وتمرداً على مؤامرة كمب ديفيد ضد الوجود الإسلامي في مصر. وكانت مؤامرة كمب ديفيد حرباً معلنة على مصر من قبل أكثر من قوة معادية واحدة، أي الحرب على الوجود الإسلامي في مصر أولاً، ثم الوجود الإسلامي أو الوحدوي المتماسك في المنطقة كلها ثانياً، وأنّ كلّ الذي تميّزت به هذه الحروب عن الحروب الأخرى أو عن مظاهر الحرابة الأخرى على حدّ تعبير الفقهاء هو الاختلاف الكبير في نوع الأسلحة المستعملة، وأهل الحرابة يقاوَمون ويجب على المسلمين قمعهم وردّ عدوانهم وذلك هو العمود الفقري للجهاد. فإن قلنا إنّ قمع هذه الحرابة المقنّعة مشروع بل واجب على الحُكّام وعلى الفئات الشعبية معاً، فإن ما يجري اليوم (أي مطلع التسعينات) في مصر مشروع بأصله، وإن كان محرّماً وغير

(66) المصدر نفسه، ص171.
(67) المصدر نفسه، ص169.

مشروع باختراقاته التي تتجاوز الحدود المشروعة إلى الحرام الذي لم يأذن الله به[68].

ثم يستدرك البوطي فيؤكد أنّ اغتيال السياح الأجانب ورجال السلطة أو نسف المنشآت، أعمال غير مشروعة، بل هي محرّمة مرتين: مرة بحدّ ذاتها من حيث إنّ الفقه الإسلامي ينص على حرمتها، ومرة أخرى من حيث المآلات السيئة التي تجرّ إليها. واعتبر أنّ الذي هيّج الإسلاميين في مصر إلى القيام بهذه الأعمال إنما هو هذه (الحرابة) الإسرائيلية التي تسرّبت إلى مصر بقناع السِّلم والصلح، ما دفع الإسلاميين إلى اختراقات ضارة وأعمال غير مشروعة. وإذا كان قمع هذه الحرابة متداخلاً ومتشابكاً مع الحرام الذي لم يأذن به الله، فلا يمكن أن يتمّ القمع المباح أو الواجب إلا من خلال عمليات واسعة تتناول المشروع وغير المشروع، ما يعني أنّ الحكم بشأنه داخل في ساحة الاجتهاد الفقهي، وأنّ للإسلاميين مجالاً للنظر والحكم فيه، وتصبح هذه الأعمال التي تجري على أيديهم نوعاً من البغي. ثم واستناداً إلى القاعدة التي تقول: (درء المفاسد أولى من تحقيق المصالح)، قال البوطي إنه يجب الإمساك عن العمل الذي يختلط فيه المشروع بغير المشروع ويتعذّر فصل بعضهما عن بعض[69].

ويضيف إنّ المناخ الذي كوّنه صلح "كمب ديفيد" في القطر المصري يختلف كل الاختلاف، عن مناخ العمليات الهجومية والانتقامية التي تتمّ باسم الإسلام على الحُكّام ورجالهم وأعوانهم، في البلاد الأخرى كالجزائر، كما يختلف عن المناخ الذي مارس فيه بعض الإسلاميين عملياتهم الهجومية والانتقامية في أول الثمانينات من القرن الماضي ضد نظام الحكم في سوريا، بل ضد عوامل الاستقرار، من حيث هو، في المجتمع السوري. وهذا كله، لا يدخل في باب الجهاد ولا ينطبق عليه تعريفه، ولا يدخل أيضاً في باب البغي لأنّ المبرّرات التي يعتمدون عليها، لا تعتمد على أيّ مستند شرعي، بل هي مبرّرات مزاجية نفسية ذات مضمون سياسي تتعارض مع

(68) المصدر نفسه، ص170، 172.
(69) المصدر نفسه، ص171–172.

قواطع النصوص وما اتفق عليه الأئمة من أحكام، فليس إذن في شيء من أعمالهم ما قد يخضع لمبرّرات اجتهادية كما هو الشأن في البغاة[70]. فالخروج إما أن يكون جهاداً أو أن يكون بغياً أو أن يكون حرابة وصيالاً، فإن ثبت أنّ خروج هؤلاء الناس لا ينطبق عليه معنى الجهاد وتعريفه الشرعي ولا ينطبق عليه البغي وتعريفه فهو إذاً لا بدّ وأن يكون حرابة وصيالاً[71]، وأنه علينا تبيّن آثار هذا الخروج على الإسلام وعن النتائج التي لا بدّ أن تأتي من ورائه، وعن أبطال هذا الخروج وقادته أفينطلقون حقاً إلى عملياتهم واغتيالاتهم من قناعة تامة بأنه السبيل إلى نصرة الإسلام وتثبيت دعائمه وإقبال الناس إليه أو من دوافع ثأرية مهتاجة بين جوانبهم؟ وهل هم من السذاجة بحيث لا يرون مدى تراجع الإسلام من خلال أعمالهم كما يرى ذلك سائر الناس من حولهم؟ ثم لا بدّ من تبيّن الموقف الحقيقي الدقيق للقادة الغربيين الذين يعلنون عن تخوّفهم من الإسلام وعن ضرورة الوقوف في وجهه واتخاذ التدابير ضد تناميه وانتشاره، أهو في الحقيقة موقف تخوّف وذعر أم موقف اغتباط وتأييد؟[72].

وفي الموازنة بين الإسلاميين والحُكّام يرى البوطي أنّ القادة والحُكّام كثيراً ما يتخذون مواقف أو يتصرّفون تصرفات من شأنها أن تستثير الجماعات الإسلامية وتحملهم على اتخاذ مواقف التربّص والعداء. وحُكّام الجزائر بالذات، ربما أضافوا إلى ذلك، أن أغلقوا في وجوه الإسلاميين أبوابهم الشرعية المفتوحة إلى الحكم، وهم تدرّجوا صُعُداً في سلم الديموقراطية إلى الحكم بنجاح كبير، وكان من حقهم أن يتمّموا تجربتهم الديموقراطية، لولا أنّ التدخل العسكري اقتحم الموقف فحال بينهم وبين إتمام التجربة. لكن البوطي يعتبر أنّ الخيرة فيما اختاره الله، فلو أنّ الإسلاميين المتمثلين بجبهة الإنقاذ وصلوا إلى الحكم، لوجدوا أنفسهم في حيرة بالغة بين الاشتغال بتحضير القوانين والأنظمة الإسلامية لتطبيقها

(70) المصدر نفسه، ص172.
(71) المصدر نفسه، ص173.
(72) المصدر نفسه.

ويضعون المشكلات الاقتصادية والاجتماعية الكبرى على الرف إلى أجل غير مسمى، أو الاشتغال بحلّ تلك المشكلات العويصة المستعصية ويضعون منهاج إقامة المجتمع الإسلامي وبرامج تحضيراته على الرف، وفي أغلب الظنّ أنّ الجبهة كانت ستتيه بين الواجبين اللذيْن يتجاوز كلّ واحد منهما حدود طاقتها، ولن تأتي من حيرتها واضطرابها بشيء[73].

ثم يرصد البوطي أضراراً تلحق بالناس وبالجزائر، ومصالح ومكاسب للغرب، جرّاء الصراع الدامي بين النظام والإسلاميين، ليتوصّل بعد ذلك إلى أنّ ما فعلته الجبهة الإسلامية للإنقاذ ليس جهاداً في سبيل الله، بل إنّ دافعها الخفيّ هو حبّ الثأر والانتقام، وأنّ أعمال هؤلاء الإسلاميين هي في ظاهرها خروج على الحاكم، ولكنها في الحقيقة تجاوزٌ صريحٌ لمبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة التي هي محلّ اتفاق[74]، أي هم لا يستحقون صفة البغي. والبغاة فيما أجمع عليه الفقهاء هم فئة خرجت على إمام المسلمين بمقاتلة أمر منعه حقاً من الحقوق التي يجب أداؤها إليه معتمدين على رأي اجتهادي في تبرير عملهم، وقد توفرت لهم شوكة ومنعة وفيهم زعيم مطاع. وهي ليست شروطاً لتبرير الخروج على الحاكم، بل هي قيود على الدولة حتى لا تتعقّب المنهزمين منهم بالقتل، إلا أن يكون انهزامهم صورياً للتحيّز إلى فئة منهم، ولأنه لا يجوز الإجهاز على الجريح منهم ولا مصادرة أموالهم، وإذا أُخذوا لا يجوز أن يعاقَبوا بالقتل، كما لا يجوز قتل أسراهم، بل يؤدّبون بالسجن ونحوه إلى أن يتوبوا، ولا يُقام عليهم القصاص في قتل الأنفس، كما لا يُغرّمون بدفع الدِّيات ونحوها. أما لو خرجوا على إمام المسلمين دون الاعتماد على رأي اجتهادي له وجه يمكن قبوله ولو بوجه ضعيف أو دون أن تكون لهم شوكة وزعيم مطاع لهم، فليس على الدولة أن تتقيّد في مقاومتهم بشيء من تلك الضوابط والآداب، بل يُعدّون عندئذ من أهل الحرابة، وبوسع الدولة أن تعاملهم كمعاملتهم[75].

(73) المصدر نفسه، ص178–179.
(74) المصدر نفسه، ص180–184.
(75) المصدر نفسه، ص167–168.

ويبدو عدم التوازن في تناول البوطي حالتي مصر والجزائر في تلمّسه الأعذار لإسلاميي مصر وحمله بشدة على إسلاميي الجزائر، وينسحب ذلك على تأويله مواقف المعارضين المصريين على أنها ليست سعياً لإقامة حكم إسلامي لينفي عنهم الحرابة، ثم يُلبس المعارضين الجزائريين هذه التهمة لأنهم يدافعون عن حق اكتسبوه في انتخابات نيابية نزيهة إلى حدٍّ كبير، علماً أنّ موقف الإسلاميين واحد على مختلف مشاربهم، فهم يقدّمون مسألة الحكم بشرع الله فوق أيّ اعتبار آخر، وليس صحيحاً أنهم كانوا في مصر يحاربون النظام بسبب اتفاقيات كمب ديفيد وحسب.

وفي السياق المشار إليه، يقول البوطي إنّ المسؤولية الجرمية تجاه الذي يجري في مصر (من تعرّضٍ للمدنيين الأبرياء) أخفّ منها في الجزائر، وذلك لأن الشاب المسلم في مصر قد لا يملك سبيلاً إلى ضبط سلوكه وأعصابه عندما يجد بلده الإسلامي وهو يُجرّ جرّاً إلى مقتضيات التطبيع [...] فينقذف من جرّاء ذلك إلى أعمال قد نجزم بأنه لا يرتكبها في ظروفه الطبيعية [...] وفي هذا ما يخفّف المسؤولية الجرمية في الشريعة والقوانين [...] والإسلاميون في الجزائر لا يُلجأون لشيء من تلك الأسباب [...] وإنما يحفّزهم إليها حافز واحد، هو الانتقام من أولئك الذين حالوا بينهم وبين الوصول إلى الحكم. والخلاصة أنّ الدافع هناك أي مصر، ديني ولكنه غير مصيب، بينما الدافع في الجزائر سياسي في واقعه الخفي[76].

المطلب الرابع: في الحكم والمعارضة

يرى البوطي في نظرة مثالية أقرب ما تكون إلى مقولات الصوفية منها إلى تقريرات المتفقّهة، أنّ "السبيل إلى قيام المجتمع الإسلامي وسيادة حكمه لا يتمثّل في انتهاز فرصة ديموقراطية سانحة للتسلّل عندها إلى الحكم أو في انتهاز قوة متوافرة نفرض بها الإسلام من خلال ثورة عارمة حتى يضطرنا الأمر إلى إغلاق منافذ الحريات لبسط الهيمنة الإسلامية وسوق

(76) المصدر نفسه، ص169–170، هامش رقم 1.

الناس إلى التقيّد بأنظمته وحكمه. وإنما السبيل إلى سيادة الحكم الإسلامي والخضوع لسلطته هو بثّ القناعة بالإسلام وعقائده في عقول الناس وأفكارهم، وأخذهم بالتربية الإيمانية عن طريق بثّ بذورها وعواملها في النفوس والثبات على ذلك في صبر لا يكلّ، فإن مآل ذلك أن تنتشر الهداية في العقول والتزكية في النفوس، ولسوف يمتدّ من ذلك إشراقٌ إلى الحكم ورجاله وأجهزته، فيتجه الكلّ عندئذ إلى الانصياع لأمر الله طوعاً ويهيمن الإسلام وحكمه عن رضا واختيار[77]. لكن ما هو الحكم الإسلامي؟ وما هي طبيعة المعارضة المشروعة ودورها في الدولة الإسلامية؟ وكيف انعكست رؤية البوطي على الواقع المعاصر؟

أولاً: الحكم الإسلامي

يعرّف البوطي الحاكمَ أو المَلِك أو رئيس الدولة بأنه من استقرّ الحكم بيده بواحدة من طرق ثلاثة، وهو مسلم لم يتلبّس بكفر صريح: الأولى البيعة المباشرة له من أهل الحلّ والعقد، وفي حكمها البيعة غير المباشرة المعمول بها في كثير من البلاد، والثانية العَهْد إليه وهو أن يقترحه الخليفة من قبله ليتولى الحكم بعد موته، فيقبل المستخلَف بذلك، وتعلم الأمة أو أهل الحلّ والعقد فيها بذلك فلا يبدو أيّ تأبٍّ أو استنكار، والثالثة استيلاؤه على الحكم بالقوة والمغالبة شريطة أن يكون استيلاؤه بعد موت الإمام أو الحاكم الذي كان قبله، أو بعد عزله بسببٍ شرعي صحيح، أو أن تكون إمامته هو الآخر بالقوة والمغالبة[78].

ومتى صحّت ولاية الإمام في أيّ حالة من الحالات الثلاثة المشار إليها، فلا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم، مهما ظهر منه الجَوْر أو الفسق. وليس للمسلمين وعلمائهم ودعاتهم إلا سبيل واحد، هو التصدّي بالإنكار والصدع بكلمة الحق، في النهي عن الجَوْر وعن التلبّس بمظاهر الفسق، وأن لا يطيعوا الحاكم في

(77) المصدر نفسه، ص219.
(78) المصدر نفسه، ص148.

معصية، أي فيما هو معصية في حق المأمور لا في حق الحاكم، فأخذ أموال الناس دون حق معصية في حق الحاكم لا المحكوم، بخلاف الأوامر الموجّهة إلى المحكومين لانتهاك حرمات الله مثلاً. والعلّة في تحريم الخروج على الحاكم حتى لو كان فاسقاً ظالماً درء الفتنة وتوفير الاستقرار للمجتمع المسلم كي يتمكّن من مواصلة نموه. لكن يجوز، بل يجب الخروج على الإمام إن أعلن كفراً بواحاً، أي كفراً صريحاً غير قابل لأيّ تأويل[79]، ويقول البوطي: إذا أعلن الحاكم على كثرة مسلمة في دولة إسلامية خروجه عن الإسلام بكفر بواح، عند ذلك يجب الخروج عليه ونزع البيعة عن يده. فإذا قاوم هذا الحاكمُ الخارجين عليه بالقوة فقد تلبّس عندئذ بالحرابة فوق الكفر الذي أعلنه، وعلى المسلمين التصدّي لمقاومته والوقوف في وجه عدوانه[80]، كما أنه إذا طرأ ما يوجب فسخ عقد الإمامة شرعاً بطلت إمامته ووجب البحث عن غيره، في حين ذهب جماهير الفقهاء إلى أنه لا يجوز عزل الحاكم لدى طروء الفسق عليه بعد عدالة ظاهرة[81].

وحتى لو صحّت ولاية الإمام الفاسق حسب رأي أبي حنيفة في حالة البيعة الرضائية له، مع كونه بصيراً بأمور المسلمين لكن – كما يقول البوطي – لا نطيعه في تصرفاته المحرّمة في حق الرعية، ولا نخرج عليه أيضاً بسبب هذه التصرفات، بل لا تُحجب عنه الإمامة إن كان هو الأفضل من غيره في القيام بمصالح البلاد وشؤون العباد، فيما تصحّ ولاية المستولي بالقوة على مقاليد الحكم وإن كان فاسقاً، إن استقرّت له الأمور وخضعت له القوى[82]. لكن يسكت البوطي عن كيفية التصرّف لو أنّ الحاكم بالاستيلاء والقهر أجبر الناس على طاعته فيما حرّم الله، ووصل إلى حدّ إهلاك الحرث والنسل، فهل يبقى استيلاؤه مسوَّغاً وسيطرته مطلقة، حتى لا يضطرب نظام الحياة وقد اختلّ، أم ننتظر تكتل القوى في يد مستولٍ آخر

(79) المصدر نفسه، ص153.

(80) المصدر نفسه، ص147.

(81) المصدر نفسه، ص149.

(82) المصدر نفسه، ص152.

يملك الشوكة والمنعة كي يطيح بالمستولي قبله؟ وما حكم الساعين لإسقاطه والخروج عليه، أم يملك الحصانة نفسها لحاكم شرعي نال رضا أهل الحلّ والعقد ببيعة صحيحة؟ إنّ البوطي يصحّح شرعية الحُكّام المعاصرين باعتبار أنّ بيعة غير مباشرة قد تمّت لهم في كثير من البلدان حسب تعبيره، وعليه تجب لهم الطاعة تماماً كما هو حال الحاكم الشرعي المستوفي للشرائط. أما الإسلاميون (المعارضون) وقد دخلوا في معترك السياسة بحثاً عن الوصول إلى الحكم، فهم في مظانّ الشبهة المطلقة بنظر البوطي، إذ مهما كانوا صالحين فلا بدّ لهم أن ينجذبوا إلى محور من المحاور السياسية ضد محاور أخرى، وإذاً لتحوّلوا حسب البوطي من عبيد لله عزّ وجلّ منفّذين لأوامره إلى عبيد لسلطات سياسية ومحاور سياسية شاؤوا أم أبوا[83].

أما الحُكّام في كلّ زمان ومكان وبحسب توصيف البوطي فهم فئة من مجموع الناس الذين يحكمونهم، "والخير أو الشر الذي تراه في أولئك أو هؤلاء ينبع من واقع القاعدة الشعبية الواسعة، ثم ينعكس ويتجه إلى الفئة الحاكمة الضيقة. وإذا كان هناك كفر أو مروق، أو فسوق وعصيان، فيجب أن يعالَج بالمحاورة والدعوة والإرشاد بدءاً من القاعدة الشعبية الواسعة إلى القمة السياسية الحاكمة، ولا بدّ من الصبر والمصابرة على هذه الدعوة والمحاورة، والصمود في سبيلهما في وجه كلّ ما قد يعترضهما من شدائد وصعوبات". وبهذه الطريقة وحدها، تتحقّق النتيجة التي وعد بها الله عزّ وجلّ، فيسود المناخ المتماسك الذي يكفل تحقّق انطلاقة جهادية ناجحة ومثمرة.

وبرأي البوطي، فإنه ما لم يوجد هذا المناخ الإسلامي العام بسلوك هذه السبيل الواضحة النيّرة فلسوف تظلّ هذه الجماعات الإسلامية تراوح مكانها، ولن ترى الناس من الجهاد وآثاره إلا شعارات تُرفع، وفتناً تسري وتستشري ما بين المسلمين وحُكّامهم، أو ما بين المسلمين بعضهم مع بعض، ويتمزّق الإسلام والمسلمون عن طريق التآكل الذاتي، ولن يكون

(83) البوطي، خطبة يوم الجمعة، 2012/12/14، موقع نسيم الشام.

للدوائر الاستعمارية السعيدة بهذا كله إلا مهمة واحدة هي رصد النتائج والتهيؤ لقطف الثمار[84].

ويوضح البوطي أنه لا يعني تطبيق الشريعة الإسلامية في ظلّ حكم إسلامي ما، أن يتحوّل الناس إلى ملائكة، فهذا المجتمع لم يوجد بعد، ولن يوجد في يوم ما، وأنّ المقياس الأوحد لصلاحية الشريعة للتطبيق هو قبول الناس لها منذ عصر رسول الله ﷺ وإلى القرون التي تلت، فالشريعة تجاوبت مع مصالحهم، وكانت تحميهم من الشرور والأخطار. ولو قام تشاكس بين مصالح الناس الحقيقية وبين أحكام الشريعة الإسلامية لكان ذلك دليلاً على أنها غير صالحة للتطبيق، ومن ثَمّ لم تُطبّق[85]. لكنه يشدّد مقابل هذا، على أنّ الدعوة إلى نظام إسلامي مبتور من جذوره لن تتغلّب على القناعة المهيمنة على عقول أولئك الناس الذين تشبّعوا نفسياً وفكرياً بالأطروحة القائلة بأن الأنظمة الحضارية الحديثة أكثر استجابة للحاجات والمصالح العصرية التي يتطلّبها إنسان هذه الحضارة اليوم، من أنظمة قديمة تساق إليهم من وراء حواجز القرون باسم الإسلام[86]، بل يرى أن لا ضمانة لانتشال مجتمعٍ ما من التخلّف والارتفاع به إلى صعيد التقدم والازدهار من خلال تطبيقِ الأنظمة الفوقية للإسلام والمفصولة عن جوهره، لأن من خضع كيانه العقلي والوجداني للإسلام ديناً لا بدّ أن يتقبّل نُظُمه وأحكامه شرعة ومنهاجاً، وأنه ليس كلّ من اختار الإسلام نُظُماً وأحكاماً يخضع بالضرورة لجذوره الإيمانية عبودية وتديّناً[87].

ويقرّر البوطي المعادلة التالية وهي أنّ الإسلام يربّي الفرد ويعرّفه على ذاته ويهذّب النفس الإنسانية، أما أنظمة الإسلام فتهذّب المجتمع وترعى العدالة التي يجب أن تظلّ سارية بين أفراده. ولما كان المجتمع هو الفرد المتكرّر، فقد كانت صلاحية المجتمع وقفاً على صلاحية أفراده قبل أن تكون

---

(84) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص203.
(85) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، الصديق للعلوم، دمشق، 2010، ص16–17.
(86) البوطي وتيزني، الإسلام والعصر، مصدر سابق، ص22.
(87) المصدر نفسه، ص25.

وقفاً على صلاحية القوانين السارية في أنحائه، وأنّ دعوة الإسلام إلى التزكية النفسية جاءت قبل الحديث عن الأنظمة والأحكام والتعريف بها والدعوة إليها والأمر بها. والحكمة من هذه الأسبقية حسب تعبير البوطي أنّ الإنسان لا يتهيّأ لقبول شرائع الله وأحكامه والتقيّد بها، قبل أن يستيقن بأن هذه الشريعة آتية من عند الله. ولا تكون التزكية إلا عن طريق تشبّع الإنسان بالحقائق الإسلامية الاعتقادية باليقين العقلي أولاً ثم التربية الوجدانية ثانياً[88].

ففي المسلمين اليوم من قد تملّكتهم فتنة الحضارة الغربية، فأيقنوا أن لا محيص لهم عنها، فالربا ونظامه حتمي البقاء، والوضع الاجتماعي الغربي لعلاقة ما بين الرجل والمرأة أمر لا محيد عنه، والعودة إلى قيود الحجاب أو قسوة نظام العقوبات من أوضح المستحيلات، بل في المسلمين اليوم من تتصارع في دخائلهم مشاعر الإيمان بوجود الله مع تصورات مادية للحياة والطبيعة[...] فأين هم الذين يجاهدون في حلّ مشكلات هؤلاء الناس، وتحريرهم من سلطان الحضارة الغربية وموروثاتها، وترسيخ جذور الإيمان بوجود الله ووحدانيته في أعماق نفوسهم، وإقناعهم بأن الدولة الإسلامية حقيقة ثابتة وليست وهماً يستعصي على التنفيذ، وأنّ النظام الإسلامي بجملته وتفصيله صديق لإنسانية كلّ إنسان وليس عدواً له، كما أنه ليس عدواً لفئة من الناس دون أخرى؟[89].

ويتساءل البوطي: هل الوصول إلى الحكم هو الباب الوحيد لخدمة الإسلام؟ فإذا أُغلق دون الإسلاميين فإنّ أبواباً كثيرة لا تزال مفتّحة أمامهم لخدمته، وإنّ هؤلاء الذين أعرضوا عن الدعوة إلى الله بالتبليغ، واستبدلوا ذلك بإثارة الخصومات الدموية بينهم وبين الحُكّام للوصول إلى كراسي الحكم، فإنهم في الحقيقة لا يخرجون على الحُكّام، وإنما يخرجون على مبادئ الإسلام[90]، معتبراً أنّ العرش الذي يتربّع عليه الإسلام هو الأفئدة والعقول، ثم إنه

(88) المصدر نفسه، ص29–30.
(89) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص201.
(90) المصدر نفسه، ص186، 192، 193.

يستقرّ بعد ذلك نظاماً وأخلاقاً في المجتمع، ثم يعلو بأصحابه ليستقرّوا حَفَظَةً له على كراسيّ الحكم. ووفقاً للتاريخ والمنطق، فإنّ ما فُرض بالقوة ولو كان إسلاماً، يُنتزع بقوة مثلها، ولو كانت فسقاً وإلحاداً، وإنّ اليقين اذا استقرّ في العقل لم يمتلخه إلا يقين معارض، وإنّ القوة التي تُستخدَم بديلاً عن واجب الدعوة والتبليغ، تصبح ذاتها مبعث ضعف يحيق بالإسلام وحكمه، وإنّ الدعوة الليّنة لنشر الاسلام تصبح مبعث قوة في رسوخ حكمه[91].

ثانياً: المعارضة المشروعة

إنّ طموح الناس في هذا العصر إلى حكم يتمتّع بما يسمى الديموقراطية أو الشورى، لهو أمر جدير بالاهتمام، بحسب ما يؤكد عليه البوطي، وهو حكم يتمّ التفاعل فيه إيجابياً بين الطبقة الحاكمة وبين الرعية أو الشعب، حيث رأى البوطي أن لا تفاعل أبقى ولا أغنى "من الحرية التي يعيش في ظلالها المجتمع كلهساريةً ما بين القمة والقاعدة الشعبية، وأنّ الاستبداد كان ولا يزال أبعد ما يكون عن إيصال الشعوب إلى حقوقها وتحقيق أمنياتها". وقال: "إنّ مطمح أبصارنا أن نعيش في ظلّ حكم نتغذّى فيه بالحرية، ونستطيع أن نعبّر فيه عن أفكارنا وآرائنا مهما تنوّعت أو اختلفت، غير أنّ في الناس اليوم من يتخوّفون من أنّ الحكم الإسلامي الذي تتمّ الدعوة إليه على مستويات شتى وفي مختلف البقاع العربية، لو تربّع على أريكة القيادة والتنفيذ فلسوف يحرم الناس من هذه الحرية التي يطمحون إليها، ولسوف يقضي بغلق أبواب الديموقراطية والشورى، ودليلهم على هذا ما يتصوّرونه من أنّ الإسلام يقرّ طائفة من التصرفات ويستنكر طائفة أخرى منها، ومن شأنه أن يحارب التصرفات التي لا يقرّها"[92]. ويوضح أنّ المُبطلين يظنّون أو يريدون من عامة الناس أن يظنّوا أنّ المسلمين يخادعون مجتمعاتهم عندما يصطفّون مع دعاة الحرية والمناضلين من أجلها حتى إذا أشرعت أبوابها مفتّحة للجميع دخلوا إليها مع الداخلين ثم سابقوهم سعياً في ساحة الحرية إلى أزمّة الحكم، حتى إذا استقرّ لهم الأمر

(91) المصدر نفسه، ص184–185.

(92) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، مصدر سابق، ص121–122.

ودان لهم الحكم [...] عادوا إلى أبواب الحرية المشرعة فأوصدوها إذ لم تبقَ لهم إلى الحرية من حاجة بعدما أُتيح لهم أن يقطفوا دون غيرهم ثمارها[93].

ثم يقرّر البوطي أنّ الإسلام الحقيقي إذا حكم فلن يضيّق السبيل إلى الحرية أبداً، ولن يوصد باباً من أبواب الشورى أو الديموقراطية السليمة، فإذا كان الله وهو قيّوم السموات والأرض لا يُلزم عباده في الدنيا بأن يتمسّكوا بشرائعه، وإنما يطلب منهم أن يتمسّكوا بها طوعاً ولا يُلزمهم بها كرهاً، أفيملك الأنبياء والرسل ومن بعدهم الحُكّام أن يجبروا الناس على ما لم يُجبر الله به الناس؟ هذا يتناقض تناقضاً كلياً مع طبيعة الإسلام، بل مع طبيعة التكليف الذي لا يُغرَس إلا في تربة الحرية. فإذا جاء من يقيم أحكام الله غداً، فكيف يجب أن تكون سياسة هذا الحاكم في تنفيذه لأحكام الله؟ سيجد نفسه مُلجأً حسب البوطي أن يدير الحكم بين الناس على أساس من محور الشورى، ولا يستطيع أن يُبرم أمراً لم ينص عليه بيان الله ولا سنة رسوله إلا بعد الرجوع إلى الشورى. وإذا رأى أنّ في المجتمع من ينحرفون إلى آراء مخالفة للإسلام، أو من يجتهدون اجتهادات معارضة لدين الله، أو من يريدون أن يعبّروا عن أفكار تختلف كلّ الاختلاف عنه، فليس السبيل أمامه إزاء أصحاب هذه الآراء الجانحة، أن يعاقبهم أو أن يزجّهم في السجون أو أن يُسكتهم، بل عليه أن يستمع إليهم ويجادلهم[94].

وفي التاريخ الإسلامي شواهد كثيرة ينوّه بها البوطي، ففي القرن الثاني عشر للهجرة، وُلدت الفرق الباطلة المنحرفة، وتكاثر بعضها من بعض، وقد خرج البعض منها عن ربقة الإسلام ووقع في مزالق الكفر، لكن هؤلاء الناس تُركوا يتحدثون كما يشاؤون، ويدلّلون على أفكارهم الزائغة كما يحبون. والشيء الوحيد الذي مارسه الحُكّام هو مناقشة هؤلاء الناس ومجادلتهم. ومعلوم أنّ هذه الفرق سادت ثم تقلّصت ثم بادت، ولكن هل بادت تحت وطأة الإسكات والقهر والعقاب؟ إنما زالت عن طريق استمرار المناقشة والحوار[95]. أما ما يتعلّق بالحدود الشرعية

(93) البوطي، الجهاد في الإسلام، مصدر سابق، ص217.
(94) البوطي، يغالطونك إذ يقولون، مصدر سابق، ص125–126.
(95) المصدر نفسه، ص128–129.

من قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف ورجم المحصَن، فلا تتعارض مع الحرية، إذ هي شُرعت لحماية حقوق الإنسان، "ومع هذا فهنالك ضوابط وقيود وشروط شديدة وقاسية جداً لإقامة هذه الحدود لا بدّ من رعاية الدولة لها عندما تنتظم الحريات"[96].

فإذا كانت المعارضة أو أصحاب الآراء الأخرى، إنما يعبّرون عن أفكارهم وآرائهم الذاتية النابعة عن دخائلهم فلا حَجْر عليها، لكن إن تبيّن للدولة الإسلامية أنّ هناك وحياً خارجياً يقوّي هذه المعارضة بحوافز خارجية، فإنّ على الدولة برأي البوطي أن تصادر هذه الحريات لأنها ليست من آثار الحرية الذاتية المقدسة، بل هي خادم لأفكار أجنبية. وعليه، فعندما تكون الحرية ظلاً لأنشطة معادية أجنبية فلا بدّ من أن نقضي على الظل من خلال القضاء على أصله، وهذا الضابط محلّ اتفاق بين العلماء كما يقول البوطي. ويشترط كذلك أن لا تتجه أنشطة المعارضة وأنشطة المذاهب السياسية أو الثقافية أو الفكرية الأخرى إلى تقويض الحكم الإسلامي، أي أن لا تتجه إلى القضاء على الإسلام ذاته ووجوده من خلال القضاء على هذا الفكر. فإذا تبيّن للدولة أنّ المعارضة تتجه إلى هذا الصدد، فمما لا ريب فيه أنّ هذه الحرية يجب أن تصادَر وهذا ما يقضي به النظام العالمي كله، وأيّ دولة تشعر بوجود مخطط انقلابي فستقضي وفي أسرع ممكن على الخطة وأصحابها، فهو عمل خياني، ولا يمكن لأحد أن يقول إنّ على الدولة أن تقدّس الحرية، وأنّ عليها أن تترك هؤلاء الناس أحراراً يتصرّفون كما يشاؤون، وأن تدعهم يتسلّقون أجهزة الحكم وكراسيّه، وأن يذهبوا بنظام الدولة ويستبدلوا به ما يشاؤون[97].

وإذا كان الحديث السابق عن موقع المعارضة ودورها في الدولة الإسلامية، لكن البوطي طبّق هذه الرؤية حرفياً وبطريقة معاكسة، بوقوفه إلى جانب النظام العلماني في سوريا ضد المعارضة الإسلامية، وذلك في سياق الحراك الشعبي الذي انطلق في آذار (مارس) عام 2011م وتحوّل بعد أشهر

(96) المصدر نفسه، ص130.
(97) المصدر نفسه، ص132.

عدة إلى ثورة مسلحة. وما طرحه عام 1993م من أفكار واجتهادات في كتابه (الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟) ردّاً على ما كان يجري في مصر والجزائر، بين النظامين القائمين آنذاك والمعارضة الإسلامية المسلحة، أحياه البوطي من خلال تجديد الرؤية نفسها، وبأدوات التحليل نفسها سياسياً وفكرياً، لدى تناوله الأزمة الحادة في بلاده بين النظام والمعارضة، رغم اختلاف الظروف العامة والخاصة عما سبق التطرّق إليه في سالف السنوات. فلم يكن الحراك السوري إسلامياً في منطلقه ولم يبقَ نخبوياً في مساره، بل أضحى مع الوقت ذا طابع إسلامي شعبي متزايد، ما أفسح في المجال لظهور أصحاب الفكر السلفي الجهادي الذي ناهضهم البوطي بشدة وحمل عليهم في كتابه.

وإذا كان البوطي قد استعان بقاعدة سدّ الذرائع[98] لا سيما في آرائه اللاحقة حول غاية الجهاد وعلّته الشرعية، مخالفاً بذلك آراء سابقة له في الموضع نفسه، كي يحدّ ما يراه خروجاً للجماعات الإسلامية عن الضوابط الشرعية في صراعها العنيف مع الأنظمة، إلا أنه عارض كلّ مظاهر الاعتراض السلمي على تصرفات الحكم في سوريا، من الباب الأصولي الفقهي ذاته، سدّاً للذرائع ومنعاً من وقوع المحظور. فحين سُئل مثلاً عن حكم استلام المال من الدولة (السورية) من أجل فضّ التظاهرات السلمية بالقوة المفرطة، قال: "ثبت بما لا يقبل الشك أنّ الخروج إلى المسيرات واستثارة الآخرين بالهتافات المختلفة، ذريعة إلى فتنة لا مجال للتحرّز منها. وكثيراً ما تتمثّل هذه الفتنة بقتل أو تعذيب أو سجن لأناس لم يكونوا معرّضين لشيء من ذلك لولا هذه المسيرات، وقد أوضحتُ لك في سؤال سابق حكم الذرائع الموصلة إلى جرائم ومحرّمات، وبيّنْت دليل حرمتها وسخط الله على الذين

(98) ثمة قانون كلي اسمه "سدّ الذرائع" من شأنه الهيمنة على قانون "الأصل في الأشياء الإباحة" كما يقول البوطي، فرُبّ تصرّف يدخل في باب المباحات لكن ظروفاً طارئة تحوّل المباح إلى ذريعة أي وسيلة لمفسدة، هي أشدّ خطورة من فوات مصلحة المباح فيصبح محرّماً، وربما تبدّل حكم الواجب والمندوب فيتحوّل إلى الحرام، كمثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: البوطي وتيزني، الإسلام والعصر، ص197–198.

لا يبالون بحكم الله فيها. فلماذا تسألني عن حكم أخذ النقود لفضّ المسيرات، ولا تسألني عن حكم المسيرات ذاتها؟ المهم أن نعلم ويعلم كلّ مسلم أنّ سدّ الذرائع إلى الفتن والمحرّمات واجب شرعي خطير بنص صريح من القرآن"[99]. وحين سئل هل خروج مئات الآلاف بعد صلاة الجمعة في مدينة حماة هو من نوع الخروج على الحاكم أو ينطبق عليه سدّ الذرائع باعتبارهم أنهم قد تعرّضوا لظلم سابق، قال البوطي: "المطالبة الكلامية بزوال الحاكم ولو في الشوارع، لا يعدّ وحده خروجاً عليه بالمعنى الشرعي المعروف، إذا لم يكن جزءاً من خطة مرسومة تنتهي باستعمال القوة. ولكنّ المطالبة الكلامية في الشوارع وحدها محرمة حتى ولو لم تكن جزءاً من خطة مرسومة، لا لكونها خروجاً على الحاكم، ولكن لأنها ستجرّ إلى احتكاك، فمقاومة فهرج وقتل، وهو ما نهى عنه رسول الله بشدة في أكثر من حديث صحيح"[100]. ثم انتقل البوطي من سدّ الذرائع إلى تبنّي المعركة ضد المعارضة متهماً إياها بالارتهان إلى العدو الخارجي، حيث اعتبر أنّ القاصي والدّاني سيرى كيف أنّ هذه الدولة الإسلامية المسلمة لبست من دستورها الجديد ثوباً قشيباً سيكون أكثر تعبيراً عن عقيدة هذه الأمة[101]. وبعد أكثر من عام على التحوّل إلى الثورة المسلحة، رأى البوطي أنّ سوريا تسير نحو الإصلاح على كلّ المستويات، ولا سيما الجيش حيث ستشهد الأيام المقبلة أنه قد ظهرت هويته الإيمانية بشكل أجلى، إضافة إلى الاصطلاح مع الله، والانضباط بالجهاد الذي أمرنا الله به، "ولسوف تتألّق عما قريب (هذه الهوية) أكثر مما هي ظاهرة اليوم"[102]. وعندما أعلن النظام الجهاد ضد معارضيه قبل أيام قليلة من اغتياله لم يكن يحتاج لفتوى البوطي الذي لم يَرَ في الحرب الدائرة سوى أنها جهادٌ من طرف الدولة ضد غزاة خارجيين وعملاء مرتزقة[103].

(99) البوطي، الفتوى رقم 13994، بتاريخ 14–6–2011، موقع نسيم الشام.
(100) البوطي، الفتوى رقم 19318، بتاريخ 10–7–2011، موقع نسيم الشام.
(101) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 30–9–2011، موقع نسيم الشام.
(102) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 28–9–2012، موقع نسيم الشام.
(103) البوطي، خطبة الجمعة بتاريخ 15–3–2013، موقع نسيم الشام.